13

حکمائے اسلام

حصہ اول

مولانا عبدالسلام ندوی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڈھ ۲۷۶۰۰۱ (انڈ)

5 30

مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

حکمائے اسلام

حصہ اول

جس میں یونانی فلسفہ کے تاریخی ماخذ اور مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت کی مختصر تاریخ اور پانچویں صدی تک کے اکابر حکمائے اسلام کے مستند حالات، ان کی علمی خدمات اور ان کے فلسفیانہ نظریات کی تفصیل کی گئی ہے

مؤلفہ

مولانا عبدالسلام ندوی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڈھ

فہرست مضامین

حکمائے اسلام حصہ اوّل

★★★

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمدللہ ربّ العٰلمین والصّلوٰۃ والسّلام علی رسولہ محمّد الہ و اصحابہ اجمعین○

عام خیال ہے کہ مسلمانوں میں جو حکماء فلاسفہ پیدا ہوئے اُن میں کچھ تو ملحد و بے دین اور اکثر ضعیف العقیدہ تھے اور کم از کم ان کی مذہبی حالت بہتر نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ قدیم زمانے میں بھی ان کے سوانح و حالات کی طرف بہت کم مورخین نے توجہ کی اور عوام تو ان کے حالات سے بالکل ناآشنا رہے۔ قدیم زمانے میں بعض آزاد خیال لوگوں نے بے شبہ اُن کے حالات میں چند کتابیں لکھیں لیکن اولاً تو یہ کتابیں خاص طور پر ان کے زمانے کے حکما کے حالات تک محدود ہیں اور یہ زمانہ چھٹی یا ساتویں صدی ہجری سے آگے نہیں بڑھتا، اس لئے اس زمانے کے بعد جو حکما پیدا ہوئے اُن کے حالات ان کتابوں میں نہیں ملتے، دوسرے یہ کہ ان کتابوں میں حکمائے اسلام کے ساتھ زیادہ تر حکمائے یونان، عیسائی فلاسفہ اور اطبا کے نام مذکور ہیں۔ خالص حکمائے اسلام کے حالات میں کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اس لئے اس بات کی ضرورت تھی کہ ان کتابوں میں جن حکمائے اسلام کے حالات مذکور ہیں ان کے علاوہ آج تک جو حکماء پیدا ہوئے ان کے حالات اور کتابوں سے لیکر جمع کئے جائیں اور حکمائے یونان، عیسائی فلاسفہ اور اطبا کو چھوڑ کر خاص طور پر صرف ان حکماء کے حالات لکھے جائیں جنھوں نے فلسفہ کی تمام شاخوں یعنی طبیعیات، الٰہیات، ریاضیات اور منطق وغیرہ میں کمال پیدا کیا ہے، اور ان کے متعلق بہت سی خدمتیں انجام دی ہیں، اردو میں بعض کتابیں خاص خاص فلسفیوں، مثلاً خیام اور

ابن رشد کے حالات میں اور چند مضامین فارابی اور شیخ بوعلی سینا وغیرہ کے حالات میں لکھے گئے ہیں، لیکن کوئی جامع کتاب اب تک ایسی نہیں لکھی گئی جسمیں تمام مشاہیر حکماء کے حالات بالاستقصاء مذکور ہوں اور اس کے ساتھ اس غلط فہمی کو دور کیا جائے کہ یہ تمام حکماء ملحد، بے دین اور ضعیف العقیدہ تھے، اور ان کی مذہبی حالت اچھی نہ تھی بلکہ یہ دکھایا جائے کہ ان حکماء نے اسلام کی بڑی بڑی خدمتیں انجام دی ہیں، فلسفہ کو مذہب اسلام سے قریب تر کر دیا ہے، فلسفہ وشریعت میں تطبیق دی ہے، نبوت کا اثبات کیا ہے، اور روح اور روحانیات کو فلسفیانہ دلائل سے ثابت کیا ہے، یورپ نے بے شبہ خاص خاص حکمائے اسلام کے حالات میں کتابیں لکھی ہیں، لیکن ان میں صرف ان کی علمی خدمات وتحقیقات کو پیش نظر رکھا ہے، مذہب، اخلاق، اور سیاسیات وغیرہ کے متعلق انھوں نے جو خدمات انجام دی ہیں ان کو نظر انداز کر دیا ہے یا ان کی طرف سرسری اشارے کر دیئے ہیں، اس لئے یہ کتاب اس غرض سے لکھی گئی ہے کہ اس میں حکمائے اسلام کی ہر قسم کی مذہبی، اخلاقی اور فلسفیانہ خدمات کو نمایاں کیا جائے اور یہ اس کتاب کا پہلا حصہ ہے، جس میں پانچویں صدی تک کے حکماء کے حالات مذکور ہیں، اس کے بعد اس کی دوسری جلد شائع ہوگی جسمیں اخیر دور کے فلسفیوں کے حالات ہوں گے، امید ہے کہ یہ کتاب بھی اسی دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی جس دلچسپی کے ساتھ دوسرے مشاہیر اسلام کے حالات پڑھے گئے ہیں۔

عبدالسلام ندوی

دارالمصنفین اعظم گڈھ

۹ رمئی ۱۹۵۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مُقدّمہ

یونانی فلسفہ کے تاریخی مآخذ

(۱)

قدیم زمانہ میں علوم و فنون کی تاریخ لکھنے کا یہ طریقہ نہ تھا کہ ہر علم کی ابتداء، نشو و نما، ترقی اور تنزل کے مختلف دور قائم کیے جائیں، اور ان کے تغیرات و اثرات اور خصوصیات الگ الگ دکھلائے جائیں، بلکہ عام طریقہ یہ تھا کہ ہر فن کے علماء و مصنفین کے حالات لکھے جاتے تھے، اور انہی حالات کے ضمن میں ان کے مسائل و اجتہادات بھی ضمنی طور پر آجاتے تھے، اب اگر کوئی شخص اس فن کی تاریخ لکھنا چاہے تو اس کو نہایت دیدہ ریزی اور وسعت نظر کے ساتھ ان علماء و مصنفین کے حالات سے ان ضمنی مسائل و اجتہادات کو چن کر اس فن کی تاریخ مرتب کرے۔ اس غرض سے مسلمانوں نے فن تذکرہ و اسماء الرجال کو ایجاد کیا اور اس میں اس قدر وسعت پیدا کی کہ دنیا کی کوئی قوم اس فن میں ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی، محدثین، فقہاء، متکلمین، مفسرین، شعراء و ادباء غرض اہل علم کا کوئی طبقہ ایسا نہیں ہے جن کے حالات میں بکثرت کتابیں نہ لکھی گئی ہوں، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تصنیفات کا محرک زیادہ تر لٹریچر، مذہب اور قومیت کا جذبہ تھا، اس لیے جو علوم لٹریچر، مذہب اور قومیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے، اُن کے

خدمت گذاروں کے حالات کی طرف بہت کم توجہ کی گئی، اور حکماء و فلاسفہ کے حالات میں بہت کم کتابیں لکھی گئیں، کیونکہ اولاً تو فلسفہ و حکمت کو لٹریچر، مذہب، اور قومیت سے کوئی تعلق نہ تھا، دوسرے یونانیوں کے علاوہ حکما و فلاسفہ کے گروہ میں زیادہ تر عیسائی، یہودی اور صابی مذہب کے لوگ شامل تھے، اور ظاہر ہے کہ مسلمانوں کو قومی اور مذہبی حیثیت سے ان کے حالات و اجتہادات سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے اسلامی تاریخ میں دوسرے فنون کے اصحاب کمال کے مقابلہ میں حکماء و فلاسفہ کے حالات میں کم کتابیں لکھی گئیں، تاہم مسلمانوں کے ہمہ گیر علمی ذوق سے یہ طبقہ بھی محروم نہیں رہا، البتہ جو کتابیں لکھی گئیں ان کو فلسفہ کی تاریخ اور فلسفہ کے مسائل سے بہت کم تعلق تھا، غالباً سب سے پہلے حکمأ و فلاسفہ کے حالات میں ابوداؤد سلیمان بن حسان بن جلجل نے جو چوتھی صدی میں اندلس کا ایک مشہور طبیب تھا، ایک مختصر سی کتاب لکھی، جس کی نسبت قفطی نے لکھا ہے کہ

> "اس کو قدماء کے علوم و اخبار سے واقفیت تھی اور اس نے حکماء کی تاریخ میں ایک چھوٹی سے کتاب لکھی ہے، جو نہایت ناکافی اور تشنہ ہے، لیکن بااین ہمہ جو کچھ لکھا ہے، اچھا لکھا ہے۔"(۱)

اس کے بعد پانچویں اور چھٹی صدی میں اس کو اور زیادہ ترقی ہوئی، اور قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد الاندلسی المتوفی ۴۶۲ھ اور امیر عبدالکریم شہرستانی، المتوفی ۵۴۸ھ نے حکماء کے حالات میں مستقل کتابیں لکھیں، صاحب کشف الظنون نے قاضی صاعد کی کتاب کا نام ایک موقع پر صنوان الحکمۃ اور دوسرے موقع پر صنوان الحکم بتایا ہے، (۲) پھر دوسرے موقع پر صنوان الحکمۃ کے متعلق لکھا ہے کہ:

> "یہ ابو جعفر بن بویہ شاہ سجستان کی تصنیف ہے، جس کا ذکر شہرزوری نے تاریخ الحکما

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۳۰ (۲) کشف الظنون جلد ۲ ص ۸۱و۸۹

میں کیا ہے،(۱) شہرزوری نے ابو جعفر بن بویہ ملک سجستان کا نہایت مفصل تذکرہ لکھا ہے، لیکن اس کی اس کتاب کا نام اس نے کہیں نہیں لیا ہے، تاہم اس نے اس کے جو حالات لکھے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکمائے یونان کے حالات و نظریات کا نہایت شیدائی تھا، اور ان ہی کی روش کے مطابق حکومت کرنا چاہتا تھا، چنانچہ اس کو یونانیوں کا کلام، ان کے نوادر اور ان کے حالات اس قدر یاد تھے، جو اور کسی کو یاد نہ تھے، وہ کہا کرتا تھا کہ یہ وہ سونے کے ڈلے ہیں، جو اب تک ڈھالے نہیں گئے ہیں، اس کو یونانیوں کے لطائف بہت پسند تھے، اور کہا کرتا تھا کہ جس قوم کی ظرافت اور خوش طبعی کا یہ حال ہے اس کے سنجیدہ کلام کا کیا حال ہوگا؟ اس کو وہ تمام فقرے یاد تھے جو ارسطو نے سیاست کے متعلق اسکندر کو لکھے تھے، یا زبانی کہے تھے، اور کہتا تھا، کہ اب یہ زمانہ گذر گیا اور لوگ عقل، مذہب اور اخلاق سے بالکل تہی دامن ہو گئے، اور اس کا علاج تلوار کے سوا کچھ نہیں، اس کے بعد اس کے بعض فلسفیانہ نکات بیان کیے ہیں، اور اس کے درباری حکماء نے اس کے یہ فضائل بیان کیے ہیں کہ حکمت کے راستوں کے بند ہو جانے کے بعد تو نے ان کو کھول دیا اور باوجود لوگوں کی برگشتگی کے تو نے لوگوں کو ان کی طرف بلایا، اور اپنے گرد اہل فلسفہ کی ایک جماعت کو جمع کر کے ان پر حد سے زیادہ احسانات کیے۔"

اس لیے اگر ایک ایسے شخص نے حکماء کے حالات میں کوئی کتاب لکھی ہو تو کوئی تعجب انگیز بات نہیں، لیکن افسوس ہے کہ یہ تمام کتابیں اس وقت ناپید ہیں اور ہم ان سے تاریخِ فلسفہ کے متعلق کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے، البتہ صنوان الحکمۃ کے علاوہ قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم کے نام سے بھی ایک کتاب لکھی ہے جس میں ان قوموں کے حالات لکھے ہیں، جنھوں نے دنیا میں علم کی روشنی پھیلائی ہے، اگرچہ اس سلسلہ میں ان قوموں کے تمام علوم و فنون کی تاریخ لکھی جا سکتی تھی، تاہم قاضی صاعد نے صرف فلسفیانہ علوم کی تاریخ لکھی ہے، جس سے فلسفہ کی ترقی اور نشوونما کے اجمالی حالات معلوم ہو سکتے ہیں، ان سب کے بعد وزیر جمال الدین

(۱) کشف الظنون جلد ۲ ص ۸۱

الاکرم ابو الحسن علی بن یوسف بن ابراہیم الشیبانی القفطی المتوفی ۶۴۶ھ نے اخبار الحکماء کے نام سے اور ان کے بعد علامہ موفق الدین ابی العباس احمد بن قاسم بن خلیفہ بن یونس السعدی الخزرجی المعروف بابن ابی اصیبعہ المتوفی ۶۶۳ھ نے عیون الانباء فی طبقات الاطباء کے نام سے دو جلدوں میں حکماء و اطباء کے حالات لکھے اور یہ دونوں کتابیں چھپ گئی ہیں، اور جرجی زیدان نے فلسفۂ اسلام کے جو ماخذ بتائے ہیں، ان میں ان ہی دونوں کتابوں کا نام لیا ہے۔

ان دونوں سے پہلے شہرزوری نے نزہتہ الارواح و روضتہ الافراح کے نام سے حکماء و فلاسفہ کے حالات میں ایک کتاب دو جلدوں میں لکھی تھی، جس کی دوسری جلد کا ایک قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے۔

حکیم ابو سلیمان محمد بن طاہر بن بہرام سجستانی نے حکماء کے حالات میں ایک کتاب صنوان الحکمتہ کے نام سے لکھی تھی، جس کا تتمہ امام ظہیر الدین ابی الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ نے لکھا جس کو پروفیسر محمد شفیع ایم، اے استاد عربی پنجاب یونیورسٹی لاہور نے اڈٹ کر کے شائع کیا ہے، جو ہمارے پیش نظر ہے، ان کتابوں کے علاوہ فہرست ابن ندیم، کشف الظنون، مقدمہ ابن خلدون اور مختصر الدول سے بھی فلسفۂ اسلام کی اجمالی تاریخ معلوم ہو سکتی ہے۔

ان تمام کتابوں کے پیش نظر رکھنے کے بعد پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فلسفۂ اسلام کا اصلی ماخذ تو یونان ہے، پھر ان تذکرہ نویسوں کو یونانی حکماء و فلاسفہ کے حالات کیونکر معلوم ہوئے، اس کا جواب یہ ہے کہ

اسلام سے پہلے خود حکمائے یونان نے حکمائے یونان کے حالات میں جو کتابیں لکھی تھیں، ان میں ایک حکیم فرفوریوس صوری تھا، جو جالینوس کے بعد شہر صور میں پیدا ہوا، اور اس نے حکماء و فلاسفۂ یونان کے حالات میں ایک کتاب لکھی

جو سریانی زبان میں موجود تھی، اور علامہ جمال الدین قفطی نے لکھا ہے کہ مجھ کو خود اس کا چوتھا مقالہ سریانی زبان میں ملا۔(۱)

اس کے بعد اسلامی دور میں اسحاق بن حنین نے اطبا کے حالات میں ایک کتاب لکھی، جس کا ذکر علامہ جمال الدین قفطی نے اس کے حالات میں کیا ہے،(۲) جبریل بن بختیشوع نے بھی حکماء کے حالات میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا حوالہ علامہ جمال الدین قفطی نے اصطفن حرانی کے ذکر میں دیا ہے،(۳) اور غالباً ان دونوں کا ماخذ بھی فرفوریس کی کتاب ہے۔

بہر حال مسلمانوں کے پاس حکمائے یونان کے حالات کے معلوم کرنے کے مستند ذرائع موجود تھے، اور ان سے انھوں نے پورا فائدہ اٹھایا، لیکن حالات سے زیادہ اہم چیز خود فلسفۂ یونان کی تاریخ ہے، اس لیے ہم کو سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ ان کتابوں سے ہم کو فلسفۂ یونان کی تاریخ کس قدر معلوم ہوتی ہے، اور اس سے بھی زیادہ اہم چیز یہ ہے کہ خود مسلمانوں پر اس فلسفہ کا کیا اثر پڑا؟

صاعد اندلسی نے فلسفۂ یونان کی تاریخ کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھی ہے اور اس کے متعلق قفطی وغیرہ کا ماخذ ان ہی کی کتاب ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ”یونانی ایک نہایت مشہور قوم ہے جس میں بڑے بڑے بادشاہ گذرے ہیں، ان میں اسکندر سب سے بڑا فاتح اور کشور کشا تھا، جس نے ایران سے لے کر ترکستان، ہندوستان اور چین تک کو فتح کر لیا، اس کے بعد بہت سے اور بادشاہ پیدا ہوئے جو بطالسہ کے لقب سے پکارے جاتے تھے“۔

ان ہی میں ایک کا نام بطلیموس فیلاذیقوس تھا، جس کی نسبت مختصر الدول میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا علم دوست تھا، اس کے زمانہ میں اگرچہ خود یونان میں فلسفہ و حکمت کا بہت بڑا ذخیرہ موجود تھا، لیکن اس نے صرف اسی ذخیرے پر قناعت نہیں

(۱) اخبار الحکماء ص ۱۷۰ (۲) ایضاً ص ۵۷ (۳) ایضاً ص ۱۴۲

کی، بلکہ جب اسکو معلوم ہوا کہ ہندوستان، ایران، جرجان، بابل اور سندھ وغیرہ میں فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا ایک ایسا ذخیرہ موجود ہے، جو یونانی فلسفہ و حکمت سے مختلف ہے، تو اس نے اپنے وزیر کو ان ملکوں کی کتابوں کے جمع کرنے اور ان کو گراں قدر قیمتوں پر خریدنے اور تاجروں کو ان کتابوں کے لانے کا حکم دیا، چنانچہ تھوڑے سے زمانہ میں چون (۵۴) ہزار ایک سو بیس کتابیں جمع ہو گئیں، (۱) اور غالباً یونان کے فلسفہ پر ان کتابوں کا اثر ضرور پڑا ہوگا، اس کے بعد رومیوں نے یونان فتح کر لیا، اور اس کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا، اب دونوں سلطنتیں ایک ہو گئیں اور رومی سلطنت کے حدود میں بھی بڑے بڑے حکماء و فلاسفہ پیدا ہو گئے، یہاں تک کہ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ یونان میں جو مشہور حکماء و فلاسفہ گذرے ہیں وہ سب کے سب رومی تھے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ سب یونانی تھے لیکن چونکہ دونوں سلطنتیں اور دونوں قومیں باہم خلط ملط ہو گئی تھیں، اس لیے لوگوں کو یہ علم نہ ہو سکا کہ یہ حکماء و فلاسفہ یونانی تھے یا رومی لیکن بہر حال دونوں قومیں فلسفہ و حکمت میں مشہور تھیں، اور زمانۂ اسلام میں چونکہ صرف رومی سلطنت باقی رہ گئی تھی، اس لیے فلسفیانہ کتابوں کا سب سے بڑا ذخیرہ رومی ہی سلطنت میں مل سکتا تھا، اس لیئے جب خلیفہ مامون الرشید کو فلسفیانہ کتابوں کی تلاش و جستجو کا شوق ہوا تو اس نے اس کے متعلق شاہ روم سے خط و کتابت کی اور جب شاہ روم نے ان کتابوں کی تلاش کی اور اس کو ان کا کوئی پتہ نہیں ملا تو نہایت مغموم ہو کر کہا کہ مسلمانوں کا بادشاہ مجھ سے یونانیوں کا علم مانگتا ہے اور مجھ کو اس کا سراغ نہیں ملتا، اب میں کیا عذر کروں اور اس حالت میں رومیوں کی قدر و منزلت باقی رہے گی؟ وہ اسی پوچھ گچھ میں مصروف تھا کہ ایک عیسائی راہب نے اس کو ایک مقفل مکان کا پتہ دیا، جس میں عیسائیت کی اشاعت کے بعد فلسفہ و حکمت کی تمام کتابیں لوگوں سے چھین کر بند کر دی گئی تھیں، اب اس نے اپنے

(۱) مختصر الدول ص ۹۹

ارکانِ سلطنت سے مشورہ کرنے کے بعد اس مکان کو کھولا اور تمام کتابیں نکلیں تو اس نے اس راہب سے پوچھا کہ اگر یہ کتابیں ایک اسلامی ملک میں بھیج دی جائیں تو اس سے اس کو کوئی دینی یا دنیوی نقصان تو نہیں پہنچے گا؟ راہب نے جواب دیا کہ اس سے آپ کو ثواب ملے گا۔ کیونکہ یہ کتابیں جس قوم میں پہنچیں گی، اس کے دینی اصول و ارکان کو متزلزل کر دیں گی، چنانچہ پانچ اونٹوں پر لاد کر یہ کتابیں مامون کی خدمت میں بھیج دی گئیں اور مامون کے حکم سے ان کا ترجمہ رومی زبان سے عربی میں کیا گیا، اس سلسلہ میں ہمارے مورخین نے لکھا ہے کہ مامون نے ارسطو کو خواب میں دیکھا تھا اور اس نے اُس کو چند مفید نصیحتیں کی تھیں، اسی خواب نے بعد اس کو ارسطو کی تصنیفات کا شوق پیدا ہوا اور اس نے شاہ روم سے صرف ارسطو کی تصنیفات کے بھیجنے کی خواہش کی تھی لیکن دور جدید کے بعض مصنفین نے اولاً تو اس خواب کو مشتبہ قرار دیا ہے اور اگر وہ صحیح بھی ہو تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ شاہ روم نے جو کتابیں بھیجی تھیں وہ سب کی سب ارسطو ہی کی تصنیفات تھیں، کیونکہ پانچ اونٹوں پر لاد کر کتابیں بھیجی گئی تھیں اور یہ ظاہر ہے کہ ارسطو نے اتنی کتابیں نہیں لکھی تھیں، اس کے علاوہ خود قفطی نے لکھا ہے کہ:

ووجدوافیہ کتباً کثیرۃ فاخذوا من حانبھا بغیر علم و فحص ممستہ احمال و سیرت الی المامون	ان لوگوں نے اُس گھر میں بہت سی کتابیں پائیں، اس لیے اس کے اطراف سے بغیر علم و جستجو کے پانچ اونٹوں کے بوجھ کے برابر لیں اور مامون کے پاس بھیج دیں۔

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ صرف ارسطو کی کتابیں چھانٹ چھانٹ کر نہیں بھیجی گئی تھیں، بلکہ اس گھر میں کتابوں کا جو ذخیرہ ملا، اُس کو بھیج دیا گیا، مامون کے پاس جو کتابیں بھیجی گئی تھیں، ان میں بعض مکمل اور بعض ناقص تھیں، اور یہ

ناقص کتابیں ناقص ہی حالت میں پڑی رہیں۔(۱)

بہر حال اس قدر تو یقینی ہے کہ اس ذخیرہ میں تمام کتابیں ارسطو کی نہیں تھیں، لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان کتابوں میں کن کن فنون اور کن کن حکماء کی کتابیں تھیں اور ان میں کن کن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا؟ اور اس ذخیرے کے علاوہ روم میں فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا اور ذخیرہ کس قدر باقی رہ گیا۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ بہت کم کتابوں کا ترجمہ کیا گیا، اکثر کتابیں خود یونان اور روم میں رہ گئیں، جن کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہو سکا،(۲) تاہم اس میں شبہ نہیں کہ جس قدر بڑے بڑے حکماء یونان میں گذرے ہیں، ان سب کی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا اور ان کی رایوں کا اثر حکمائے اسلام اور فلسفۂ اسلامی پر پڑا، ان حکماء میں سب سے زیادہ مشہور پانچ شخص تھے، بند قلیس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون اور ارسطو۔ ان میں سب سے مقدم بند قلیس ہے، جو حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانہ میں تھا، اور اس نے شام میں لقمان علیہ السلام سے حکمت سیکھی تھی، پھر شام سے یونان میں آیا اور تخلیق عالم کے متعلق ایسی باتیں کیں جس سے بظاہر معاد کا انکار ہوتا تھا، اس لیے لوگوں نے اس سے کنارہ کشی اختیار کی، اس کے متعلق اس نے ایک کتاب بھی لکھی تھی، جس کو قفطی نے بہ چشم خود بیت المقدس کے کتب خانہ میں دیکھا تھا، فرقۂ باطنیہ میں بعض لوگ اس کے ہم خیال تھے، اور ان کے خیال میں اس کتاب میں ایسے رموز و اسرار تھے جو بہت کم سمجھ میں آسکتے تھے، لیکن قفطی نے لکھا ہے کہ یہ محض ان لوگوں کے خیالات ہیں، ورنہ میں نے اس کی جو کتاب دیکھی ہے، اس میں اس قسم کی کوئی بات نہیں۔(۳)

لیکن بہر حال اس کے فلسفہ کو باطنیوں کے خیالات سے مشابہت و مناسبت تھی، اس لیے باطنیوں نے اس کے مذہب کو قبول کر لیا اور اس کے فلسفہ کی ترویج و

(۱) اخبار الحکماء ص ۱۲ (۲) کشف الظنون جلد اول ص ۴۴۹ (۳) اخبار الحکماء ص ۱۲

اشاعت میں سب سے زیادہ حصہ محمد بن عبداللہ بن میسرہ جبلی باطنی نے لیا، جو شعبان ۲۶۹ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوا اور شوال ۳۱۹ھ میں وفات پائی، وہ بند قلیس کے فلسفہ کا بڑا شیدائی تھا اور ہمیشہ اس کے مطالعہ میں مصروف رہتا تھا، لیکن اس کی وجہ سے اس پر اہل مغرب نے زندقہ والحاد کا الزام لگایا، اس لیے وہ وہاں سے بھاگ کر مشرق یعنی عراق میں چلا آیا اور یہاں متکلمین اور معتزلہ وغیرہ سے مناظرہ و مباحثہ کرتا رہا، پھر مشرق سے پلٹ کر اندلس آیا اور یہاں زاہدانہ زندگی بسر کرنے لگا اور اس زاہدانہ زندگی کے ظاہری مناظر کو دیکھ کر لوگوں نے اس سے عقیدت مندی ظاہر کی، لیکن جب اس کے عقائد معلوم ہوئے تو بعض لوگوں نے اس سے کنارہ کشی اختیار کی اور بعض لوگوں نے اس کے مذہب کو قبول کر لیا۔

مشرق کے زمانۂ قیام میں وہ اپنے عقائد کی یادگار ایک مسئلہ بھی چھوڑ گیا، کیونکہ بند قلیس پہلا فلسفی ہے جس کا خیال تھا کہ خداوند تعالیٰ کی ذات میں جو مختلف اوصاف مثلاً علم، قدرت جود و سخا وغیرہ پائے جاتے ہیں، وہ الگ الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ ان سب کا منشا صرف خداوند تعالیٰ کی ذات ہی ہے اور تمام موجودات میں تو کثرت پائی جاتی ہے، اس لیے ان میں الگ الگ اوصاف موجود ہیں، لیکن خداوند تعالیٰ کی ذات میں کثرت نہیں پائی جاتی، اس لیے اوصاف اس میں الگ الگ موجود نہیں ہیں، بلکہ صرف اس کی ذات ہی ان سب کا منشا ہے، اور معتزلہ میں ابوالہذیل محمد بن الہذیل البصری نے صفات باری کے متعلق اسی کا مذہب اختیار کیا ہے۔(۱)

فیثاغورث بند قلیس کے بعد پیدا ہوا، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے اصحاب سے مصر میں حکمت سیکھی اور ان سے پہلے وہ مصریوں سے علم ہندسہ کی تعلیم حاصل کر چکا تھا، موسیقی کا فن اس نے خود ایجاد کیا تھا اور اس کا دعویٰ تھا کہ اس نے اس کو مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا تھا، اعداد کے خواص کے مطابق اس نے عالم کی

(۱) اخبار الحکماء ص ۱۲ و طبقات الامم ص ۲۲

ترکیب و ترتیب کے مطابق رمز و اشارات میں عجیب و غریب باتیں لکھی تھیں۔

معاد کے متعلق اس کا مذہب قریب قریب وہی ہے جو بند قلیس کا ہے، یعنی اس مادی عالم کے علاوہ ایک روحانی عالم اور بھی ہے، جس کے حسن و جمال کا ادراک عقل نہیں کر سکتی، تمام پاکیزہ روحیں اس کی مشتاق رہتی ہیں اور جس شخص نے اپنی روح کو عجب و غرور، ریاو حسد اور اس قسم کی جسمانی خواہشوں کی گندگی سے پاک کر لیا ہے، وہ اس روحانی عالم سے ملنے کا مستحق ہو جاتا ہے اور لذیذ چیزوں کا فیضان خود بخود اس کی روح پر اس طرح ہوتا ہے جس طرح نغمہ و سرور کی صدائیں خود بخود کانوں میں آتی ہیں۔

طبقات الامم اور اخبار الحکماء میں اس کے صرف اسی قدر حالات مذکور ہیں، لیکن ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں فرفوریوس کی تاریخ الفلاسفہ اور محمود الدولہ ابوالوفاء مشہر بن فاتک کی کتاب مختار الحکم و محاسن الکلم سے اخذ کر کے اس کا مفصل تذکرہ لکھا ہے اور اس کے اخلاقی اور فلسفیانہ اقوال نقل کیے ہیں اور لکھا ہے کہ سب سے پہلے اسی نے فلسفہ کا نام فلسفہ رکھا،(۱) اور جس طرح باطنیوں میں بند قلیس کا فلسفہ مقبول ہوا تھا، اسی طرح فیثاغورث کا فلسفہ بھی مقبول ہوا اور اربابِ اخوان الصفاء نے اس کے پورے فلسفہ کو اپنے رسائل میں نقل کر لیا، سقراط اسی فیثاغورث کا شاگرد تھا اور اس نے فلسفہ کی تمام شاخوں میں سے صرف فلسفہ الٰہی کو لے لیا تھا اور صفات باری کے متعلق اس کا مذہب قریب قریب وہی تھا جو فیثاغورث اور بند قلیس کا تھا، البتہ معاد کے متعلق اس نے ضعیف رائیں قائم کی تھیں جن کو فلسفہ سے کوئی تعلق نہ تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات و نظریات کو کتاب کی صورت میں مدون نہیں کیا تھا اور نہ اپنے شاگردوں کو اس کی اجازت دی تھی، صرف رمز و اشارات میں ان کی تلقین کرتا تھا، اخبار الحکماء اور طبقات الاطبا میں اس کے

(۱) طبقات الاطبا جلد اول ص ۴۳

مفصل حالات لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہایت زاہدانہ زندگی بسر کرتا تھا اور لوگوں کو توحید اور محاسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا اور اسی بنا پر یونانیوں نے اس کی مخالفت کی اور اس کو اس جرم میں زہر کا پیالہ پینا پڑا، اس بنا پر اس کے زمانہ سے اخلاقی تعلیمات کا سلسلہ شروع ہوا اور ہمارے بعض صوفیوں نے ان سے فائدہ اٹھایا، افلاطون بھی سقراط کی طرح فیثاغورث کا شاگرد تھا اور ابتدا میں شعر کہا کرتا تھا اور اس میں نہایت کمال پیدا کیا تھا، ابھی اس کی عمر ۲۰ سال سے بھی کم تھی کہ فیثاغورث کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کی باتیں سنیں اور فنِ موسیقی میں کتابیں لکھیں، اس کے بعد فلسفہ کا شوق پیدا ہوا، تو اراقلیطوس کے شاگردوں کی خدمت میں حاضر ہوا، ان لوگوں کا ایک خاص فلسفیانہ طریقہ تھا، جو اب بالکل مٹ گیا ہے، افلاطون نے ان کے فلسفیانہ مسائل سنے تو اس کو معلوم ہوا کہ یہ طریقہ ردو قدح سے محفوظ نہیں ہے اس لیے اس نے حقیقی فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنی چاہی، فیثاغورث تو مر چکا تھا، البتہ اس کا جانشین سقراط زندہ تھا، چنانچہ اس کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت سقراط ایک جماعت سے خطاب کر رہا تھا، چنانچہ افلاطون نے اس کی باتیں سنیں، تو اس کے دل میں فیثاغورثی فلسفہ کی تعلیم کا نہایت شوق پیدا ہوا اور شعر و شاعری کا جو دفتر اس کے پاس موجود تھا، اس کو نذر آتش کر دیا، اس کے بعد پچاس سال تک سقراط کی شاگردی کی، یہاں تک کہ امور عقلیہ میں فیثاغورث کا اور سیاسیات میں سقراط کا درجہ حاصل کر لیا۔

افلاطون کے زمانہ سے یونانی فلسفہ کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا، اس سے پہلے حکمائے یونان فیثاغورث، ثالیس ملطی اور یونان و مصر کے عام صابیون کے فلسفہ طبعیہ کی طرف مائل تھے، لیکن متاخرین حکمائے یونان مثلاً سقراط، افلاطون اور ارسطو فلسفۂ مدنیہ کی طرف مائل ہوئے اور اس کی ابتدا سقراط کے زمانہ سے ہوئی اور افلاطون کے زمانہ میں وہ درجۂ کمال کو پہنچ گئی، چنانچہ ارسطو نے کتاب الحیوان میں

لکھا ہے کہ سو سال یعنی سقراط کے زمانہ سے یونانیوں نے فلسفہ طبعیہ کو چھوڑ دیا اور فلسفۂ مدنیہ کی طرف توجہ کی اور یونانیوں کے علوم کا خاتمہ افلاطون پر ہو گیا۔(۱)

یونان میں فلسفہ کی جو مختلف شاخیں قائم ہوئیں، وہ خاص خاص مناسبتوں سے مختلف ناموں سے موسوم ہوئیں مثلاً:

۱۔ **قورنیہ**: اس فرقہ کا بانی ارسطیس تھا، جو قورنیا کا رہنے والا تھا، اور اسی شہر کی مناسبت سے اس کا نام قورونیہ پڑ گیا۔

۲۔ **رواقیہ**: اس فرقہ کا بانی کرسفس تھا، جو فلسفہ قدیمہ کی جس کے اصول و قواعد پورے طور پر منضبط نہ ہو سکے تھے، تعلیم دیتا تھا اور چونکہ وہ ایتھنز کے مندر کی چھت کے نیچے بیٹھ کر فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا، اس لیے وہ رواقیہ اور اصحاب المظلہ کے نام سے مشہور ہوا۔

۳۔ **کلابیہ**: یہ فرقہ رسمی اور اصطلاحی اصول اخلاق کا مخالف تھا، مثلاً علانیہ سب کے سامنے عورتوں سے اختلاط کرتا تھا، اس کا استدلال یہ تھا کہ اگر اس قسم کے افعال مطلقاً ناجائز ہیں تو ان کو کسی اور جگہ اور کسی صورت میں جائز نہیں ہونا چاہئے، اور اگر ایک جگہ اور ایک صورت میں جائز اور دوسری جگہ دوسری صورت میں ناجائز ہیں تو یہ ایک رسمی اور اصطلاحی اصول ہے جسکی پابندی ضروری نہیں، ان کی اسی اخلاقی حالت کی بنا پر لوگ کہتے تھے کہ ان کی حالت کتوں کے مشابہ ہے، اس لئے وہ کلابیہ کے نام سے مشہور ہوئے، مسلمانوں میں گمراہ اور نام نہاد صوفیوں کا جو فرقہ ملامتیہ کے نام سے مشہور ہے، وہ اسی فرقہ کے اصول اخلاق کا مقلد ہے۔

۴۔ **مانعہ**: یہ فرقہ اس رائے کی مناسبت سے جو وہ فلسفہ کے متعلق رکھتا تھا، اس نام سے مشہور ہوا، قفطی نے نہ اس فرقہ کے بانی کا نام بتایا ہے اور نہ فلسفہ کے

(۱) اخبار الحکماء ص ۲۰، ۲۱

متعلق اس کی کوئی رائے نقل کی ہے، لیکن صاعد اندلسی نے اس کا نام فورون بتایا ہے، لیکن اس نے بھی فلسفہ کے متعلق اس کی کوئی رائے نہیں بتائی ہے، لیکن قفطی نے دوسرے موقع پر اس کے حالات میں لکھا ہے کہ وہ قدیم فلسفہ یعنی فیثاغورث، ثالیس ملطی اور یونانی اور مصری صابیون کے فلسفہ کی تعلیم دیتا تھا اور ارسطو سے سو سال پیشتر یونان میں اس فلسفہ کا عام رواج تھا، لیکن اس فلسفہ کی بنیاد مستحکم نہ ہو سکی، لیکن فلسفہ کے متعلق اس موقع پر بھی اس کی کوئی رائے ظاہر نہیں کی ہے، لیکن علامہ شبلی مرحوم نے اپنے مضمون تراجم میں لکھا ہے کہ چونکہ وہ لوگوں کو تعلیم سے روکتا تھا اس لیے اس نام سے مشہور ہوا، لیکن قفطی اور صاعد اندلسی نے اس فرقہ کا کوئی نام نہیں بتایا ہے۔

۵۔ لذتیہ : اس فرقہ کا بانی اپیکورس ہے اور چونکہ اس کے نزدیک فلسفہ کی تعلیم کا مقصد صرف وہ لذت ہے جو اس کے علم کے بعد حاصل ہوتی ہے، اس لیے اس کو اصحاب اللذۃ کہتے ہیں۔

۶۔ فیثاغورثیہ : اس فرقہ کا بانی فیثاغورث ہے، اور اسی کے نام کی طرف یہ فرقہ منسوب ہے۔

۷۔ مشائیہ : اس فرقہ کے بانی افلاطون اور ارسطو ہیں، مشی ہے معنی عربی زبان میں چلنے اور ٹہلنے کے ہیں اور چونکہ افلاطون اور ارسطو ٹہل ٹہل کر فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے، اس لیے اس لقب سے موسوم ہوئے، ان فرقوں کے نام گنا کر اسی اخیر فرقہ کے بانیوں یعنی افلاطون اور ارسطو کے متعلق قفطی نے لکھا ہے

وھما رکنا الفلسفۃ وعموداھا یعنی یہی دونوں فلسفی فلسفہ کے ستون ہیں۔

اور ان ہی دونوں ستونوں پر مسلمانوں کے فلسفہ کی بنیاد قائم ہے۔

(۲)

فلسفۂ ارسطو کی اشاعت

یونان میں جس قدر فلسفی پیدا ہوئے، ان کی تین قسمیں تھیں :

(۱) ایک فرقہ تو دہریوں کا تھا، جو خدا کے وجود کا بالکل منکر تھا، اور عالم کو قدیم اور غیر مخلوق مانتا تھا، قدمائے فلاسفۂ یونان کا یہی عقیدہ تھا، اور سب سے پہلے ثالیس ملطی کو جب دنیا میں اختلافات نظر آئے تو اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ خدا کی ذات جو اوصافِ حسنہ سے متصف ہو وہ اس قسم کی متضاد و متباین چیزیں پیدا نہیں کر سکتی، اس لیے سرے سے خدا کا وجود ہی نہیں ہے، قفطی نے لکھا ہے کہ جمہور اہل ہند نے اس نظریہ کو قبول کر لیا،(۱) لیکن مسلمان اس نظریہ کو جو ان کے مذہب کے بالکل مخالف تھا، قبول نہیں کر سکتے تھے، اس لیے اس کے فلسفیانہ خیالات مسلمانوں میں نہ پھیل سکے۔

(۲) دوسرا فرقہ حکمائے طبیعیین کا تھا، جس نے طبیعت کے افعال و تاثیرات اور نباتات و حیوانات کے اعضا کی ترکیب اور اس ترکیب سے پیدا شدہ قوتوں سے بحث کی اور اس ترکیب میں اس کو جو حکمتیں نظر آئیں، ان کی بنا پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ ان کا پیدا کرنے والا ایک فاعل مختار قادر و حکیم ہے، جس نے تمام موجودات کو حکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے، لیکن جب اس کو نظر آیا کہ تمام موجودات جن عناصر سے پیدا ہوئے ہیں، ان کی حالت یہ ہے کہ ایک خاص حد تک پہنچ کر وہ بالکل فنا ہو جاتے ہیں، تو اس نے بعینہ یہی رائے انسان کے متعلق بھی قائم کی جب تک اس کو طبعی قوتوں سے مدد ملتی رہتی ہے، وہ زندہ رہتا ہے پھر فنا ہو جاتا ہے، اس کے بعد دوبارہ زندہ نہیں ہوتا، اس لیے حشر و نشر کا منکر تھا، اور اس بنا پر

(۱) اخبار الحکماء ص ۵ ۷

اس فرقہ کا شمار بھی دہریوں میں کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ مذہبی حیثیت سے یہ نظریہ بھی مسلمانوں میں مقبول نہیں ہو سکتا تھا۔

(۳) تیسرا فرقہ حکمائے الٰہین کا تھا جس میں تمام متاخرین حکمائے یونان شامل تھے، اس کی ابتدا سقراط سے ہوئی، اس کے بعد اس کے شاگرد افلاطون نے اس کو ترقی دی اور افلاطون کے شاگرد ارسطو نے اس کو درجۂ کمال تک پہنچا دیا، جس نے اس فرقہ کے اصول و قواعد کو مستحکم کیا، اور دہریوں اور طبعیون کے عقائد و نظریات کی تردید کی اور ایک مدت تک ان گمراہ فرقوں سے بحث و مناظرہ کرتا رہا، اس سے پہلے سقراط اور افلاطون نے بھی ان فرقوں سے بحث و مناظرہ کیا تھا، لیکن ان دونوں نے ان فرقوں کی تردید میں جو دلائل قائم کیے تھے، اور جو اصول و قواعد بنائے تھے وہ ارسطو کو کمزور معلوم ہوئے اس لیے اس نے ان دلائل اور اصول و قواعد کو نظر انداز کر دیا، اور ان کے جواب میں قوی دلائل قائم کیے، اور مسلمانوں کے لیے اس قسم کے گمراہ فرقوں کے ساتھ مناظرہ و مباحثہ کرنے کا راستہ صاف کر دیا، تاہم چونکہ اس کے دلائل کی بنیاد کسی آسمانی کتاب پر نہ تھی اس لیے اس کے مباحث میں بھی چند کافرانہ عقیدے باقی رہ گئے اور ان کے بعد جن لوگوں نے اس کی کتابوں کا ترجمہ یونانی زبان سے رومی، سریانی، فارسی اور عربی زبانوں میں کیا انھوں نے ان میں مزید تحریفات کیں، البتہ ارسطو کے مقاصد کے سمجھنے میں ابو نصر فارابی اور ابن سینا نے سب سے زیادہ کامیابی حاصل کی، اور ان کو بہترین طریقہ پر ادا کیا (۱) اور متاخرین حکمائے اسلام میں فلسفۂ ارسطو کی اشاعت ان ہی دونوں کے ذریعہ سے ہوئی، شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ "متاخرین حکمائے اسلام مثلاً یعقوب ابن اسحاق کندی، حنین بن اسحٰق، یحییٰ نحوی، ابو الفرج المفسر، ابو سلیمان سنجری، ابو سلیمان محمد المقدسی، ابو بکر ثابت بن قرہ، ابو تمام یوسف بن محمد نیشاپوری، ابو زید احمد

(۱) اخبار الحکماء ص ۲۹-۲۸

بن سہل البلخی، ابو محارب الحسن بن سہل، ابن محارب القمی، احمد بن طیب سرخسی، طلحہ ابن محمد نسفی، ابو حامد احمد بن محمد الاسفرائنی، عیسیٰ بن علی الوزیر، ابو علی احمد بن مسکویہ، ابو زکریا یحیی بن عدی الضیمرس ابوالحسن العامری، ابو نصر فارابی، حسین بن عبداللہ بن سینا وغیرہ نے تمام ترارسطو کا مسلک اختیار کیا، صرف چند مسائل میں افلاطون اور قدمائے فلاسفہ کی رائے اختیار کی، لیکن چونکہ اس جماعت کے نزدیک ابن سینا کا طریقہ نہایت دقیق و عمیق تھا، اس لیے اس جماعت نے اُسی کے طریقہ کو ایجاز و اختصار کے ساتھ اس کی کتابوں سے نقل کیا اور بقیہ لوگوں کے طریقوں کو نظر انداز کر دیا۔(۱)

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں میں فلسفۂ یونان کی اشاعت صرف ترجموں کے ذریعہ ہوئی، اور خلیفہ ابو جعفر منصور کے زمانے سے لیکر مامون کے زمانے تک صرف ترجمے کا کام ہوتا رہا، اور مامون کے زمانے تک زیادہ ترارسطو کی کتابوں کے ترجمے ہوئے، لیکن یہ ترجمے ایک دوسرے کے مخالف، غیر واضح اور مخلوط تھے، اور وہ ابو نصر فارابی کے زمانے تک اسی حالت میں باقی رہے، بلکہ معدوم ہونے کے قریب ہو گئے، ان ترجموں کی اس حالت کو دیکھ کر منصور بن نوح سامانی نے جو فارابی کے زمانے میں فرمانروائی کر رہا تھا، فارابی سے درخواست کی کہ ان تمام تراجم کو جمع کر کے ایک عمدہ ترجمہ تیار کر دے، چنانچہ فارابی نے ان تمام ترجموں کی تہذیب و ترتیب اور تلخیص کی اور ان کو ایک مستقل کتاب میں جمع کر دیا، جس کا نام اس نے تعلیم ثانی رکھا اور اسی کتاب کی وجہ سے وہ معلم ثانی کے لقب سے مشہور ہوا، یہ کتاب منصور بن نوح سامانی کے کتب خانے میں داخل کی گئی، اور منصور کے پوتے سلطان مسعود کے زمانے تک اس کا مسودہ خود فارابی کے ہاتھ کا لکھا ہوا موجود تھا، اس کے بعد جب ابن سینا نے طب کے ذریعہ اس کے دربار میں رسائی حاصل کی اور

(۱) ملل و نحل شہرستانی جلد ۳ بر حاشیہ ملل و نحل لابن حزم ص ۹۳۔۹۴

رفتہ رفتہ ترقی کر کے وزیر بن گیا تو اس نے اسی کتب خانے کی کتابوں میں تعلیم ثانی کا ایک نسخہ پایا، اور اسی کی تلخیص کر کے ایک مستقل کتاب تیار کر لی جس کا نام شفا ہے، اس کے بعد یہ کتب خانہ جل گیا، اور ابن سینا پر یہ الزام لگایا گیا کہ اس نے خود اس کتب خانہ کو جلا دیا، تاکہ وہ خود فلسفہ کا بانی قرار پائے لیکن یہ الزام بالکل غلط ہے، شیخ نے اپنے بعض رسالوں میں خود تصریح کی ہے کہ اس نے فن حکمت کو اسی کتب خانے سے سیکھا ہے، اور خود شفا کے بہت سے مقامات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تعلیم ثانی کی تلخیص ہے۔(۱)

خود فارابی نے یونانی فلسفہ کی اشاعت کی جو تاریخ بیان کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ کی تعلیم کی اشاعت مشرق میں صرف ارسطو کی تصنیفات سے ہوئی، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ "یونانی بادشاہوں کے زمانے اور ارسطو کی وفات کے بعد بھی اسکندریہ میں یہ تعلیم جاری رہی، یہاں تک کہ اس کے بعد تیرہ بادشاہ ہوئے، اور انکے زمانۂ حکومت میں پے در پے فلسفہ کے بارہ معلم پیدا ہوتے رہے جن میں ایک کا نام اندرونیقوس تھا، ان بادشاہوں میں آخری فرمانروا ایک عورت تھی جس پر روم کے بادشاہ اوغسطس نے غلبہ حاصل کر کے اس کو قتل کر دیا، جب اس کی حکومت کو استحکام حاصل ہوا اور اس نے کتب خانوں کو دیکھا تو اس میں ارسطو کی کتابوں کے وہ نسخے نظر آئے جو خود ارسطو اور ساوفرسطین کے زمانے میں لکھے گئے تھے، اس کے زمانے میں ایسے بہت سے فلاسفہ بھی موجود تھے، جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھی تھیں، جس پر ارسطو لکھ چکا تھا، اس لیے اس نے حکم دیا کہ ارسطو اور اس کے شاگردوں کے زمانے میں جو نسخے لکھے گئے ہیں ان کی نقل لے لی جائے اور ان ہی کے ذریعہ سے تعلیم دیجائے، اور بقیہ کتابیں چھوڑ دیجائیں، اس نے اس کام کو اندرونیقوس کے سپرد کیا اور اس کو حکم دیا کہ ان کی چند نقلیں لے لی

(۱) کشف الظنون ج ۱ صفحہ ۴۴۹

جائیں جن میں ایک نقل کو وہ روم لیجائیگا اور ایک نقل اسکندریہ میں رہے گی، اس نے اندرونیقوس کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم کے لیے کسی کو اپنا جانشین مقرر کر دے اور خود اس کے ساتھ روم چلے" اس لیے فلسفہ کی تعلیم کے دو مرکز قرار پائے، ایک مرکز اسکندریہ میں اور دوسرا روم میں قائم ہوا، اس کے بعد عیسائیت کا دور آیا تو روم میں فلسفہ کی تعلیم کا خاتمہ ہو گیا لیکن وہ اسکندریہ میں بدستور باقی رہی، اب عیسائی بادشاہ نے پادریوں سے مشورہ کیا کہ اس تعلیم کا کونسا حصہ باقی رکھا جائے اور کس کو مٹا دیا جائے، پادریوں نے رائے دی کہ آخری اشکالِ وجودیہ تک تو منطق کی تعلیم دیجائے، اس کے بعد منطق کے جو حصے ہیں انکی تعلیم نہ دیجائے، کیونکہ اس سے عیسائیت کو نقصان پہنچے گا، اس کے علاوہ انھوں نے جس حصہ کی تعلیم کی اجازت دی، اس سے عیسائیت کی تائید و حمایت ہوتی تھی، مسلمانوں کے دور حکومت سے پہلے صرف اسی قدر تعلیم جاری تھی، اس کے بعد مسلمانوں کا دور حکومت شروع ہوا، تو تعلیم کا مرکز اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گیا، جو مدتوں قائم رہا یہاں تک کہ آخر میں وہاں صرف ایک معلم باقی رہ گیا، جس سے دو شخصوں نے تعلیم حاصل کی، ان میں ایک حران کا اور دوسرا مرو کا باشندہ تھا، یہ دونوں تعلیم پاکر اور کتابوں کا ذخیرہ لے کر نکلے تو مرو کے باشندے سے دو شخصوں یعنی ابراہیم مروزی اور یوحنا بن حیلان نے اور حران کے باشندے سے اسرائیل اسقف اور قویری نے تعلیم حاصل کی، اس کے بعد یہ دونوں بغداد میں آئے، اور ابراہیم مذہبی کاموں میں اور قویری تعلیم میں مشغول ہوئے۔

یوحنا بن حیلان نے بھی مذہبی مشغلہ اختیار کیا، لیکن ابراہیم مروزی نے بغداد میں قیام کیا، اور ان سے متی بن یونان نے آخر اشکال وجودیہ تک کی تعلیم حاصل کی کیونکہ اسوقت تک یہیں تک تعلیم کا رواج تھا، خود فارابی نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے آخر تک پڑھی لیکن اس کے بعد اشکال وجودیہ کے بعد جو جزو چھوڑ

دیا گیا تھا، اس کی تعلیم کا بھی رواج ہو گیا، اس کے بعد مسلمان اساتذہ کا زمانہ آیا تو اشکال وجودیہ کے بعد آدمی جس قدر چاہے پڑھ سکتا تھا۔(۱)

اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ مشرق یعنی بغداد وغیرہ میں یونانی فلسفہ و منطق کی تعلیم کا سلسلہ ارسطو اور اس کے تلامذہ کی کتابوں سے شروع ہوا، اور ابتداء میں اس کی تعلیم صرف عیسائی دیتے تھے، لیکن بعد کو مسلمانوں میں جن لوگوں نے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، ان میں سب سے نمایاں شخص فارابی تھا، اور فارابی نے فلسفہ و منطق پر جو کچھ لکھا تھا اسی کو ابن سینا نے شفا میں نقل کر دیا، اور اسی کی کتابوں سے مشرق میں فلسفہ و منطق کا رواج ہوا، اگرچہ بعض لوگ فارابی اور قدماء کی کتابوں سے خاص طور پر دلچسپی رکھتے تھے، اور بہت سے لوگ شیخ الاشراق کے ساتھ شدت کے ساتھ اعتقاد رکھتے تھے، لیکن عام طور پر لوگ صرف ابن سینا کے معتقد تھے، اور ان کا خیال تھا کہ فلسفہ و حکمت کا جامع صرف ابن سینا تھا، اور اس نے فلسفہ و حکمت کا تمام ذخیرہ اپنی کتابوں میں جمع کر دیا ہے،(۲) اس لیے مشرق میں فلسفہ کی اشاعت ابن سینا کی تصنیفات سے ہوئی، جو فلسفۂ ارسطو کا سب سے بڑا شارح تھا۔

تصنیف و تالیف اور درس و تدریس کے علاوہ فلسفہ کی اشاعت کا ایک بڑا ذریعہ یونانی کتابوں کے تراجم تھے جس کے تین دور ہیں

(۱) پہلا دور جو خلیفہ منصور کے زمانے سے شروع ہو کر ہارون رشید کے زمانے پر ختم ہوا، اور اس دور میں صرف اخلاق، ہیئت، منطق اور طب کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔

(۲) دوسرے دور میں جو مامون کے زمانہ سے شروع ہوا، تمام یونانی علوم و فنون کے ترجمے ہوئے۔

(۳) تیسرے دور میں جو چوتھی صدی ہجری تک قائم رہا، ارسطو کی منطق اور

(۱) طبقات الاطباج ۲ ص ۱۳۴۔۱۳۵ (۲) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۰۴۔۲۰۶

طبیعات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے، اور ان کی شرحیں اور تفسیریں لکھی گئیں۔
اسی تیسرے دور کے بعد مسلمانوں میں فلسفۂ یونانی کی اشاعت ہوئی، اس لیے قدرتی طور پر مشرقی مسلمانوں میں فلسفۂ ارسطو کا عام رواج ہوا۔
مغرب یعنی اندلس وغیرہ میں بھی فلسفہ کی اشاعت اہل مشرق ہی کے ذریعہ سے ہوئی جن میں پہلا شخص بغداد کا ایک مشہور طبیب اسحٰق بن عمران تھا جو زیادۃاللہ بن الاغلب التمیمی کی دعوت پر افریقہ گیا، اور مغرب میں اسی کے ذریعہ سے طب اور فلسفہ کی اشاعت ہوئی،(۱) پھر تیسری صدی کے وسط میں محمد بن عبدالرحمٰن الحکم بن ہشام بن عبدالرحمٰن الداخل کے زمانے میں چند افراد میں علمی تحریک شروع ہوئی، اور یہ تحریک چوتھی صدی کے وسط تک جاری رہی، اور اس دور میں جن لوگوں نے علوم حکمیہ کی طرف توجہ کی ان میں ابو عبیدہ مسلم بن احمد اور قاسم بن موسیٰ نے جو معتزلی تھا، مشرق کا سفر کیا تھا۔(۲)
لیکن اسپین میں علوم حکمیہ کی اصلی ترقی چوتھی صدی ہجری کی ابتدا میں خلیفہ المستنصرباللہ ابن عبدالرحمٰن الناصرلدین اللہ کے زمانے میں ہوئی، جس کو اپنے باپ کے زمانے ہی سے علوم و فنون کی کتابوں کے جمع کرنے کا شوق تھا، اور بغداد، مصر اور مشرقی ممالک سے علوم قدیمہ و جدیدہ کی عمدہ عمدہ کتابیں منگوا کر ایک کتب خانہ میں جمع کی تھیں، اس کے بعد اپنے دور حکومت میں اس کتب خانے میں اس قدر اضافہ کیا کہ صاعداندلسی کے بیان کے مطابق خلفاے عباسیہ نے جس قدر کتابیں ایک طویل زمانے میں جمع کی تھیں، ان کے برابر کتابیں اس نے اپنے دور حکومت میں جمع کر لیں اس لیے اس کے زمانے میں لوگوں میں فلسفیانہ کتابوں کے مطالعہ اور تعلیم و تعلم کا بہت زیادہ شوق پیدا ہوا اور فلسفیوں کا ایک بہت بڑا گروہ پیدا ہو گیا، لیکن اس کے بعد ۳۶۶ھ میں جب حکم کا انتقال ہو گیا، اور اس کا نابالغ لڑکا

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۳۵-۳۶ (۲) طبقات الامم ص ۶۴-۶۵

ہشام اس کا جانشین ہوا تو اس کی صغر سنی کی وجہ سے عنان حکومت اس کے حاجب ابو عامر محمد بن عبداللہ کے ہاتھ میں آگئی، اور چونکہ عام طور پر اندلس میں فلسفیانہ علوم کا رواج نہ تھا اور جو لوگ ان علوم کی تعلیم حاصل کرتے تھے وہ ملحد اور بے دین سمجھے جاتے تھے، اس لیے اس نے عوام میں ہر دلعزیزی حاصل کرنے کے لیے حکم کے کتب خانے کی تمام فلسفیانہ کتابیں جلوا دیں، اس لیے حکم کے زمانے میں جو فلسفیانہ تحریک پیدا ہو گئی تھی، وہ دفعتہً رک گئی اور صرف چند لوگ رہ گئے جنھوں نے مخفی طور پر اس سرمایہ کو محفوظ رکھا، اس کے علاوہ فلسفیانہ کتابوں کا جو ذخیرہ برباد کیا گیا اس میں سے کچھ کتابیں نادانستہ طور پر بچ رہی تھیں، اس لیے جب اندلس میں بنو امیہ کی حکومت کے خاتمہ کے بعد پانچویں صدی کی ابتدا میں طوائف الملوکی پیدا ہوئی تو قرطبہ کے شاہی محل میں کتابوں اور دوسرے سامانوں کا جو ذخیرہ تھا، وہ نہایت ارزاں قیمت پر فروخت کیا گیا، اور ان ہی میں وہ فلسفیانہ کتابیں بھی تھیں جو ابن عامر کے زمانے میں باوجود تلف کرنے کے بچ رہی تھیں، اس لیے یہ کتابیں اندلس میں پھیلیں، اور رفتہ رفتہ ان کے ذریعہ سے پھر اندلس میں فلسفیانہ مذاق پیدا ہو چلا،(۱) اور متعدد فلسفی پیدا ہو گئے، جن میں سب سے زیادہ نامور ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد تھے اور ان میں سب سے مقدم ابن باجہ تھا، جس نے ۵۳۳ھ اور ایک روایت کے مطابق ۵۲۵ھ میں وفات پائی، اس کے متعلق علامہ ابن ابی اصیبعہ طبقات الاطباء میں لکھتے ہیں کہ اندلس میں اگرچہ خلیفہ حکم ہی کے زمانے سے فلسفہ کی کتابیں عام طور پر شائع ہو گئی تھیں، لیکن ایک مدت تک کسی نے ان سے صحیح طور پر فائدہ نہیں اٹھایا صرف دو شخص پیدا ہوئے، جنھوں نے فلسفیانہ علوم سے صحیح طور پر فائدہ اٹھایا، ایک مالک بن وہب الاشبیلی، دوسرا ابن باجہ، لیکن چونکہ اب تک ان علوم کو اندلس میں عام حسنِ قبول حاصل نہیں ہوا تھا، اور عوام فلسفیوں کی جان کے

(۱) طبقات الامم ص ۶۷

دشمن ہو جاتے تھے، اس لیے مالک بن وہب الاشبیلی ان خطرات کی وجہ سے فلسفیانہ علوم سے دستبردار ہو کر علومِ دینیہ کی خدمت میں مشغول ہو گئے، اور فلسفیانہ علوم پر بہت کم لکھا، لیکن ابن باجہ عمر بھر تصنیف و تالیف میں مشغول رہا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فارابی کے بعد ان علوم میں اس کا کوئی ہمسر نہیں پیدا ہوا۔(۱)

مشرق سے حکم نے فلسفیانہ کتابوں کا جو ذخیرہ منگوا کر جمع کیا تھا، ان میں زیادہ تر ارسطو کی کتابیں تھیں، اس لیے ابن باجہ نے ارسطو ہی کی کتابوں کی شرح لکھی۔

ابن طفیل چھٹی صدی ہجری کی ابتدا میں پیدا ہوا، اور ۵۸۱ھ میں بہ مقام مراکش وفات پائی، اور وہ ایک روایت کے مطابق ابن باجہ کا شاگرد تھا۔(۲)

ابن رشد ۵۲۰ھ میں پیدا ہوا، اور ۵۹۴ھ میں وفات پائی، اور ایک روایت کے مطابق وہ بھی ابن باجہ کا شاگرد تھا۔

اگرچہ یہ روایتیں مشکوک ہیں، تاہم اس میں شبہ نہیں کہ یہ تینوں فلسفی ایک ہی زمانے میں تھے، اور ان ہی تینوں کے ذریعہ سے مغرب میں فلسفہ کی اشاعت ہوئی، اس موقع پر اس بات کو خاص طور پر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ جن بادشاہوں کے ذریعہ سے مشرق میں فلسفیانہ کتابوں کی اشاعت ہوئی، ان میں کوئی بھی بذات خود فلسفہ کا ماہر نہ تھا، ابو جعفر منصور، خلیفہ ہارون رشید اور خلیفہ مامون الرشید نے اگرچہ فلسفیانہ کتابوں کے ترجمہ شاہانہ فیاضی سے کرائے لیکن ان میں کوئی بھی فلسفہ کا ماہر نہ تھا، اس کے خلاف جن بادشاہوں کے ذریعہ سے مغرب میں فلسفہ کی اشاعت ہوئی وہ بذات خود فلسفہ کے ماہر تھے، مثلاً حکم کے بعد فلسفہ کی اشاعت موحدین کی سلطنت میں ہوئی، اور یوسف بن عبدالمومن نے جو خود فلسفہ کا ماہر تھا، خاص طور پر اس طرف توجہ کی، اور ابن طفیل کو جو اس زمانے کا بہت بڑا فلسفی تھا اپنا مقرب خاص بنایا، اور ابن طفیل نے اس تقرب سے صرف ذاتی فائدہ ہی نہیں اٹھایا بلکہ علم و اہل

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۶۳ (۲) المعجب فی تلخیص اخبار المغرب ص ۱۷۲ (۳) ایضاً

111838

علم کو اس نے گوناگوں فوائد پہنچائے، اندلس میں اب تک جو حکماء و فلاسفہ پیدا ہو گئے تھے، ان کی کوئی اجتماعی حالت نہیں پیدا ہوئی تھی، بلکہ وہ منتشر اور پراگندہ حالت میں زندگی بسر کر رہے تھے، لیکن ابن طفیل نے ان کو اندلس کے گوشہ گوشہ سے بلا کر یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں جمع کر دیا، اور اس کو انکی قدردانی پر آمادہ کیا، اور اس طرح گویا فلسفہ و حکمت کی شیرازہ بندی کی، یوسف بن عبدالمومن نے فلسفہ کی سب سے بڑی خدمت یہ انجام دی کہ ابن طفیل کو ارسطو کی کتابوں کی تشریح و تلخیص کی طرف توجہ دلائی، اور دور جدید کے بعض مورخین کا خیال ہے کہ چونکہ مشرق میں مامون رشید کو فلسفہ ارسطو کی اشاعت کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی تھی، اس لیے یوسف بن عبدالمومن نے بھی مغرب میں وہی درجہ حاصل کرنا چاہا جو مشرق میں مامون رشید کو حاصل تھا۔

بہر حال ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارتوں میں جو اضطراب و ناہمواری تھی یوسف بن عبدالمومن نے ابن طفیل سے اس کی شکایت کی اور اس کے اغراض و مقاصد کی پیچیدگی کا تذکرہ کیا، اور یہ خواہش ظاہر کی کہ اگر ان کتابوں کو اچھی طرح سمجھ کر کوئی ان کی تلخیص کر کے اُن کو قریب الفہم بنا دیتا تو لوگ آسانی کے ساتھ ان سے فائدہ اٹھا سکتے تھے، ابن طفیل اگرچہ خود اپنی پیرانہ سالی اور سرکاری کاموں کی مشغولیت کی وجہ سے اس خدمت کو انجام نہ دے سکا، تاہم اس نے یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں جو فلسفی جمع کر دیے تھے، ان میں سب سے ممتاز ابن رشد تھا، اور ابن طفیل کے اشارے سے وہ ارسطو کی کتابوں کی تلخیص پر آمادہ ہو گیا۔ (۱)

اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کو ارسطو کی کتابوں پر عبور حاصل تھا، اسکے علاوہ ابن رشد اس کے دربار میں جس طرح پہنچا ہے، اور اس نے جس طرح ابن رشد سے گفتگو کی ہے، اس سے بھی اس کی فلسفہ دانی ظاہر ہوتی ہے، خود ابن رشد کا

(۱) المعجب فی تلخیص اخبار المغرب

بیان ہے کہ اس نے سب سب پہلے مجھ سے اس طرح گفتگو شروع کی کہ آسمانوں سے متعلق فلسفیوں کی کیا رائے ہے؟ وہ قدیم ہیں یا حادث؟ ابن رشد نے شرم اور خوف سے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، تو خود یوسف بن عبدالمومن نے ابن طفیل کی طرف متوجہ ہو کر اس مسئلہ پر گفتگو شروع کی، اور ارسطو، افلاطون اور تمام فلاسفہ کے اقوال اور انکے ساتھ اہل اسلام کے اعتراضات بھی بیان کیے، ابن رشد کا بیان ہے کہ میں نے اس میں حفظ کی وہ کثرت دیکھی جو ان لوگوں میں بھی موجود نہ تھی، جو صرف فلسفہ ہی کے ہو رہے تھے۔(۱)

اس طرح مشرق و مغرب دونوں میں عام طور پر صرف فلسفۂ ارسطو کی اشاعت ہوئی، کیونکہ مشرق میں زیادہ تر فلسفیانہ کتابوں کی اشاعت مامون الرشید کے زمانے میں ترجموں کے ذریعہ سے ہوئی، جن کو مختلف مترجمین نے کیا، اور غالباً ایک ہی کتاب کے مختلف ترجمے کیے گئے تھے لیکن یہ ترجمے جیسا کہ اوپر گذرا غیر واضح اور باہم مختلط تھے، اور فارابی نے ان کو جمع کر کے ایک کتاب تیار کی جس کا نام تعلیم ثانی رکھا، اور شیخ بو علی سینا نے سلطان مسعودؒ کے زمانے میں اسی کی تلخیص شفا میں کر دی، جس کے ذریعہ سے مشرق میں صرف فلسفۂ ارسطو کی اشاعت ہوئی۔ مغرب میں فلسفیانہ کتابوں کا جو ذخیرہ پہنچا وہ تمامتر مشرق ہی سے آیا تھا، اس لیے قدرتی طور پر وہاں بھی فلسفۂ ارسطو ہی کا رواج ہوا، سب سے پہلے ابن باجہ نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کی، اس کے بعد یوسف بن عبدالمومن کے زمانے میں فلسفۂ ارسطو کی تشریح ابن رشد نے کی اور اس کی تمام پیچیدگیاں دور کر دیں، اس لیے مغرب میں بھی اسی فلسفہ کا رواج ہوا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ مسلمان یونان کے دوسرے حکماء کے خیالات و نظریات سے بالکل ناواقف تھے، بلکہ اس کے خلاف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں نے یونان کے اور حکماء کو چھوڑ کر صرف فلسفۂ ارسطو کی طرف جو

(۱) المعجب فی تلخیص اخبار المغرب ص ۱۷۴

توجہ کی اس کے خاص اسباب تھے، ورنہ وہ دوسرے حکماء کے خیالات و نظریات سے بھی واقف تھے۔

(۳)

حکمائے قدیم کے فلسفیانہ مذاہب

ارسطو سے پہلے جو حکماء گذرے ہیں ان کے فلسفہ کی طرف زیادہ تر ان اسلامی فرقوں نے توجہ کی جن کے عقائد فلسفیانہ تھے، یا یوں کہنا چاہیے کہ انھوں نے اپنے عقائد کی بنیاد ہی ان ہی حکماء کے فلسفیانہ اصول و نظریات پر رکھی تھی، یا یہ کہ انھوں نے ان حکماء کے اصول و نظریات کو اس بنا پر اختیار کیا تھا کہ وہ ان کے عقائد کے مطابق تھے۔ بہر حال ان فرقوں میں ایک تو فرقہ باطنیہ تھا، جن میں بعض لوگوں نے ابیذ قلس کا فلسفہ اختیار کیا تھا، اور ان لوگوں میں سب سے نمایاں شخص محمد ابن عبداللہ بن میسرہ باطنی تھا، جس کے تفصیلی حالات اوپر گذر چکے ہیں۔

باطنیون کے علاوہ اسلامی فرقوں میں سب سے زیادہ فلسفہ پرست فرقہ معتزلیوں کا تھا، اور اس فرقہ کے بعض ممتاز اشخاص نے بھی فلسفہ ابیذ قلس کے بعض مسائل کو اختیار کیا، چنانچہ فلسفیوں میں ابیذ قلس پہلا شخص ہے جس کا نظریہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ذات میں علم، قدرت اور فیاضی وغیرہ جو اوصاف پائے جاتے ہیں وہ عام مخلوقات کی طرح الگ الگ نہیں ہیں، بلکہ ان سب کا منشا خود خدا ہی کی ذات ہے جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ ہر ایک حیثیت سے ایک ہے، اور معتزلہ میں ابوالہذیل، محمد بن الہذیل العلاف البصری کا بھی یہی مذہب ہے۔

ان ہی معتزلہ میں محمد بن علی بن طیب بصری المتوفی ۴۳۶ھ بھی تھا، جو حکمائے قدیم کے خیالات و نظریات کا بہت بڑا ماہر اور بہت بڑا حامع تھا، لیکن لوگوں کے خوف سے ان کا اظہار نہیں کر سکتا تھا، اس لیے مسلمان متکلمین کے بھیس میں

ان نظریات و خیالات کا اظہار کرتا تھا، علامہ جلال الدین قفطی لکھتے ہیں کہ جو شخص اس کی تصنیفات سے واقفیت حاصل کرے گا، اس پر یہ بات ظاہر ہو جائے گی۔(۱)

ایک اور معتزلی مسعود بن ابی محمد التوفی ۶۱۰ھ کے متعلق لکھتے ہیں کہ "وہ فلسفی، متکلم، ادیب، شاعر، حنبلی المذہب اور بظاہر معتزلی تھا، لیکن در حقیقت وہ حکما کے عقائد و خیالات رکھتا تھا۔(۲)

غرض اسلامی فرقوں میں معتزلہ کا فرقہ چونکہ بہت زیادہ آزاد خیال، بے تعصب اور وسیع النظر تھا، اس لیے اس نے تمام قدیم حکماء کے اصول و نظریات کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا، اور اس فرقے میں سب سے زیادہ آزاد خیال، وسیع النظر اور وسیع المشرب ابراہیم بن سیار تھا، جو زیادہ تر اپنے لقب نظام سے مشہور ہے، اسی وسیع النظری اور وسیع المشربی کی بنا پر وہ ارسطو کا مقلد تھا، بلکہ اس نے ارسطو کے علاوہ اور حکماء کے اصول و نظریات بھی اختیار کیے، مثلاً ہم کو بظاہر نظر آتا ہے کہ دنیا کی تمام مخلوقات رفتہ رفتہ پیدا ہوئی ہیں، لیکن نظام کہتا ہے کہ "حقیقت میں ایسا نہیں ہے، آغاز خلقت سے جو کچھ پیدا ہونا تھا، وہ دفعتہً اور یکبارگی پیدا ہوا ہے"، لیکن بظاہر یہ بداہتہً غلط معلوم ہوتا ہے، کوئی چیز آج پیدا ہوئی ہے، کوئی کل، کوئی پرسوں پیدا ہوتی ہے، کوئی اسکے بعد، لیکن نظام اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خلق اور ظہور دو مختلف چیزیں ہیں، مخلوق تو تمام مجموعۂ کائنات ایک ہی ساتھ ہوا ہے، البتہ اس کا ظہور بہ ترتیب و بتدریج ہوتا ہے، اسی طرح اس کے نظریہ کے مطابق چونکہ رنگ، مزہ، بو اور آواز سب کے سب جسم ہیں اور یہ تمام چیزیں ایک ساتھ ایک ہی جسم میں پائی جاتی ہیں، اس لیے اس کے نزدیک ایک جسم میں ایک ہی وقت میں بہت سے اجسام داخل ہو سکتے ہیں، اور ان دونوں نظریوں کی اصل ہم کو ان قدیم حکماء کے یہاں ملتی ہے جو اصحاب الکمون والبروز کے نام سے مشہور ہیں، اور ارسطو وغیرہ کے

(۱) اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۲ (۲) اخبار الحکماء ص ۲۱۸

خلاف ان کا نظریہ یہ ہے کہ اگر ہوا پانی اور پانی ہوا ہو جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مستحیل ہو جانے کے بعد ان دونوں عناصر کی حقیقت بدل جاتی ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر عنصر میں آگ، پانی، خاک وباد مخفی طور پر موجود ہوتے ہیں، البتہ ان میں جس عنصر کے اوصاف زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں وہ اسی نام سے موسوم ہو جاتا ہے، پانی میں جب تک پانی کے اوصاف نمایاں طور پر نظر آتے ہیں، وہ پانی کہلاتا ہے، اور جب اس کے اندر سے ہوا کا عنصر نمایاں ہو جاتا ہے تو اس کو ہوا کہنے لگتے ہیں، بعینہ اسی طرح تمام انواع ایک ساتھ پیدا ہوئی ہیں، البتہ انکا ظہور مختلف زمانوں میں ایک خاص ترتیب کے ساتھ بتدریج ہوتا ہے، اور اس نظریہ کو اس نے اصحاب کمون وظہور سے لیا ہے، چنانچہ شہرستانی ملل و نحل میں لکھتے ہیں

انما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة واكثر ميله ابداً الى تقدير مذاهب الطبعين منهم دون الالٰهين	اس نے اس نظریہ کو فلسفیوں میں سے اصحاب کمون و ظہور سے لیا ہے اور اس کا زیادہ تر میلان طبعیین کے مذاہب کے اثبات کی طرف ہے، حکمائے الٰہین کی طرف نہیں ہے

نظام کا دوسرا نظریہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ برائیوں کے کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ صرف وہی کام کر سکتا ہے جو اس کے بندوں کے لیے مفید ہو، لیکن جو کام ان کے لیے مفید نہ ہو وہ اس کے کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، یہ تو دنیاوی کاموں کا حال ہے، آخرت میں بھی وہ دوزخیوں اور جنتیوں کے عذاب و ثواب میں کوئی کمی بیشی نہیں کر سکتا، اور اس نظریہ کے متعلق شہرستانی ملل و نحل میں لکھتے ہیں کہ اس نے اس نظریہ کو قدمائے فلاسفہ سے لیا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ایک فیاض شخص کوئی ایسا ذخیرہ جمع نہیں کرتا جس کو وہ خرچ نہ کر سکے، اس لیے خدا جس چیز کو پیدا کر دیتا ہے وہی اس کی قدرت میں تھی، لیکن اگر اسکے علم و قدرت میں کوئی چیز

اس سے زیادہ بہتر اور اس سے زیادہ کامل، اس سے زیادہ منظم اور اس سے زیادہ مفید ہوتی تو وہ اس کو ضرور پیدا کرتا۔"

غرض نظام کے بہت سے نظریات حکمائے قدیم ہی کے نظریات پر مبنی ہیں، بلکہ اگر اسلام کے تمام گمراہ فرقوں کے نظریات و خیالات کی جانچ پرتال کی جائے تو ان میں بہت سے قدیم حکماء کے نظریات و خیالات کی جھلک نظر آئے گی، اس لیے اگر مذہبی حیثیت سے قطع نظر کر کے ان نظریات و خیالات کو فلسفیانہ حیثیت سے جمع کیا جائے، تو ایک مستقل اسلامی فلسفہ بن جائے گا، قدیم حکماء کے خیالات و نظریات کے قبول کرنے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ان حکماء کے بعض نظریات اسلامی عقائد کے مطابق تھے، مثلاً یونان کے قدیم حکماء میں دیمقراطیس ایک حکیم تھا، جس کا نظریہ یہ تھا کہ اگر جسم کی تقسیم کی جائے تو آخر میں ایسے اجزا نکلتے ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، علامہ جمال الدین قفطی اسکے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ "اس نظریہ کے متعلق اس کی ایک کتاب ہے، جس کا ترجمہ پہلے سریانی زبان میں پھر عربی میں کیا گیا"،(۱) اور ہمارے متکلمین نے اسی نظریہ کو اختیار کیا، اور بعد کو یہ فلسفہ و علم کلام کا ایک نہایت اہم مسئلہ بن گیا، اور جزء الذی لایتجزی کے ابطال و اثبات کی ایک طویل بحث پیدا ہو گئی، قدیم حکماء کے خیالات و نظریات کی طرف متوجہ ہونے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ مسلمانوں میں ابتدا ہی سے ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا جو فلسفۂ ارسطو کا مخالف تھا، اس لیے قدرتی طور پر اس نے ارسطو کے علاوہ دوسرے حکما کے نظریات اختیار کیے اور اس سلسلہ میں اس نے خاص طور پر فیثاغورث کے نظریات کو قبول کیا، چنانچہ علامہ جمال الدین قفطی فورون کے حالات میں لکھتے ہیں کہ "یہ یونان کا ایک فلسفی ہے اور اُسکا فلسفہ وہی قدیم فلسفہ ہے جس کے اصول و قواعد مستحکم نہیں ہوئے، اس کا ایک، خاص فرقہ تھا، اور اس کے بہت سے

(۱) اخبار الحکماء ص ۱۲۵

شاگرد تھے، جو ان سے اس قدیم طبعی فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے، جو فیثاغورث، ثالیس ملطی، اور یونان و مصر کے عام طلبہ کا فلسفہ تھا، اور ارسطو کے زمانے سے ایک صدی پیشتر یونان میں رائج تھا، اور متاخرین میں بہت سے لوگوں نے فیثاغورث اور اس کے گروہ کے مذہب کے مطابق کتابیں تصنیف کیں، اور ان کے ذریعہ سے قدیم طبعی فلسفہ کی حمایت کی، محمد بن زکریا رازی ان ہی مصنفین میں ہے، کیونکہ وہ ارسطو کا سخت مخالف تھا۔(۱)

یہ تمام کتابیں آج ناپید ہیں، لیکن رسائلِ اخوان الصفا کے مصنفین نے فیثاغورث کے فلسفہ کو محفوظ کر لیا ہے، اور ایک مدت تک مشرق میں ان ہی رسائل کے ذریعہ سے فلسفہ فیثاغورث کی اشاعت ہوتی رہی، لیکن مغرب کے لوگ مدتوں اس فلسفہ سے ناآشنا رہے، یہاں تک کہ مغرب کے ایک حکیم کرمانی المتوفی ۴۵۸ھ نے علمی اغراض سے مشرق کا سفر کیا اور ان رسالوں کو اپنے ساتھ لے گیا، اس سے پہلے یہ رسالے اندلس میں نہیں پہنچے تھے۔(۲)

(۴)

فلسفۂ اشراق

قدیم حکمائے یونان کے مختلف فلسفیانہ مسائل و نظریات کی یہ اجمالی تاریخ تو اخبار الحکماء، طبقات الاطبا اور طبقات الامم میں مذکور ہے، لیکن علامہ عبدالکریم شہرستانی نے ملل و نحل میں تمام قدیم حکمائے یونان یعنی ثالیس ملطی، انکساغورث، انکیمانس، ایذقلس، فیثاغورث، ایراقلیطس، اباسیس، ابیقورس، سقراط، افلاطون، دیمقراطیس، قلموخوس، فلاسفہ اکاڈمی، ہرقل برقلس، ثامسطیوس اور فرفوریوس وغیرہ کے فلسفیانہ خیالات و نظریات کا خلاصہ اس تفصیل سے لکھا ہے کہ یورپین

(۱) اخبار الحکماء ص ۱۷۱ (۲) طبقات الاطباء ص ۴۰

زبانوں میں بھی اس سے زیادہ تفصیل نہیں مل سکتی، اگرچہ حکمائے قدیم یونان کے یہ فلسفیانہ خیالات و نظریات عام طور پر مسلمانوں میں نہ پھیل سکے، تاہم وہ بالکل بے اثر بھی نہیں رہے اور ان کی ترکیب و آمیزش سے فلسفۂ ارسطو سے الگ ایک مستقل اسلامی فسلفہ پیدا ہو گیا، جس کو فلسفۂ اشراق کہتے ہیں، اور غالباً اس فلسفہ کی طرف مسلمانوں نے اس وقت توجہ کی جب اسلامی تصوف نے فلسفیانہ قالب اختیار کر لیا تھا، اور اسلامی تصوف کا یہ فلسفیانہ قالب ان ہی قدیم حکمائے یونان کے مختلف فلسفیانہ خیالات و نظریات سے تیار ہو سکتا تھا، کیونکہ علامہ عبدالکریم شہرستانی نے ملل و نحل میں قدیم یونانی فلسفیوں کا جو خلاصہ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم حکمائے یونان کے فلسفہ کے زیادہ تر اجزاء مذہبی اور روحانی تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ حکمائے قدیم کے تمام مسائل طبعیات اور الٰہیات تک محدود تھے، اور وہ صرف خدا کی ذات اور عالم سے بحث کرتے تھے، ان حکما میں کچھ تو حکمائے ہند یعنی براہمہ تھے، کچھ حکمائے عرب تھے، جن کی تعداد بہت کم ہے، اور ان کا فلسفہ چند حکیمانہ فقروں تک محدود ہے، کچھ حکمائے روم تھے، جن کی مختلف قسمیں تھیں، ایک تو حکمائے قدیم جو فلسفہ کے ستون ہیں، دوسرے حکمائے متاخرین جو مشائی، اصحاب الرواق اور اصحابِ ارسطو کے نام سے مشہور ہیں، تیسرے حکمائے اسلام یعنی حکمائے عجم، کیونکہ اسلام سے پہلے فلسفہ میں اہل عجم کا کوئی فلسفیانہ نظریہ نہیں تھا، بلکہ ان کا تمام تر فلسفہ یا تو نبوت سے یا قدیم مذاہب یا تمام مذاہب سے ماخوذ تھا۔

بہر حال ان سب کے فلسفہ کے مہماتِ مسائل یہ ہیں:

(۱) خداوند تعالیٰ کی توحید،

(۲) خداوند تعالیٰ کو تمام کائنات کا علم کیونکر حاصل ہوتا ہے؟

(۳) دنیا کیونکر پیدا ہوئی؟

(۴) عللِ اولیٰ کیا ہیں؟ اور کس قدر ہیں؟

(۵) قیامت کیا ہے اور کب ہوگی؟

اس لیے ان حکماء کے خیالات و نظریات سے صرف روحانی گروہ کو دلچسپی ہو سکتی تھی اور مسلمانوں میں روحانی گروہ صرف صوفیوں کا ہو سکتا تھا، چنانچہ ملا کاتب چلپی کشف الظنون میں لکھتے ہیں کہ "فلسفیانہ علوم میں اشراقی فلسفہ کا وہی درجہ ہے جو اسلامی علوم میں تصوف کا ہے، اسی طرح فلسفیانہ علوم میں حکمت طبعیہ اور حکمت الہیہ کا وہی درجہ ہے جو علوم اسلامیہ میں علم کلام کا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ کی سعادت کی بنیاد صرف یہ ہے کہ اسکو خداوند تعالیٰ کی ذات کا علم اس کی تمام صفاتِ کمالیہ کے ساتھ ہو، اور وہ اس کو ان تمام صفات سے منزہ سمجھے جو نقصان کا باعث ہیں لیکن مبدُ و معاد یعنی خدا اور قیامت کا علم دو طریقوں سے ہو سکتا ہے، ایک طریقہ تو اہل نظر و استدلال کا اور دوسرا طریقہ اہل ریاضت و مشاہدہ کا ہے، اب اگر پہلا طریقہ اختیار کرنے والے کسی پیغمبر کے مذہب کے پابند ہیں تو انکو متکلمین کہتے ہیں، ورنہ وہ حکمائے مشائین کہے جاتے ہیں، اسی طرح دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر احکام شریعت کی پابندی کے ساتھ مجاہدہ وریاضت کرتے ہیں تو وہ صوفی ہیں، ورنہ ان کو اشراقی حکماء کہا جاتا ہے، اس طرح دونوں طریقوں میں دو گروہ نکل آتے ہیں پہلے طریقہ کا نتیجہ قوتِ نظریہ کے ذریعہ سے کمال حاصل کرنا اور اسکے چاروں مراتب یعنی عقل ہیولانی،(۱) عقل بالفعل،(۲) عقل بالملکۃ(۳) اور

---

(۱) یعنی نفس تمام معقولات سے خالی الذہن ہو، البتہ ان معقولات کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت و استعداد ہو اور عقل کا یہ مرتبہ نوع کے ہر فرد کو حاصل ہوتا ہے (۲) یعنی اگر نفس کو تمام بدیہی معقولات کا علم حاصل ہو اور ان بدیہیات کے ذریعہ سے وہ نظریات کا علم حاصل کر سکے تو اسکو عقل بالملکہ کہتے ہیں اور پہلے درجہ کے اعتبار سے عقل بالفعل بھی کہہ سکتے ہیں (۳) یعنی نفس کو تمام معقولات نظریہ کا علم تو حاصل ہو لیکن وہ اس کا بالفعل مطالعہ نہ کر سکے بلکہ وہ اس کے خزانے میں محفوظ ہوں اور اس کو یہ قدرت حاصل ہو کہ جب چاہے اسکا مطالعہ کر سکے تو اسکو عقل بالملکہ کہتے ہیں

عقل مستفاد (۱) میں ترقی کرتا ہے اور یہ اخیر یعنی عقل مستفاد کا مرتبہ اس ترقی کی آخری منزل ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جن نظریات کا علم نفس نے حاصل کیا ہے، وہ ان کا مشاہدہ کرے اور وہ اس کی نگاہ سے غائب نہ ہوں، اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ عقل مستفاد کا درجہ اس دنیا میں کسی کو حاصل نہیں ہوتا، صرف آخرت میں حاصل ہوگا، البتہ اس سے وہ لوگ مستثنٰی ہیں جو جسمانی علاقوں سے الگ ہو کر مجردات سے مل گئے ہیں۔

دوسرے طریقہ کا نتیجہ قوت عملیہ کے ذریعہ سے کمال حاصل کرنا اور اس کے تمام مدارج میں ترقی کرنا ہے، ان میں پہلا درجہ یہ ہے کہ احکامِ شریعت اور قانونِ خداوندی پر عمل کر کے ظاہر کو آراستہ و پیراستہ کیا جائے، دوسرا درجہ یہ ہے کہ باطن کو اخلاقِ ذمیمہ سے پاک کیا جائے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ نفس کے مرقع کو ان پاک صورتوں سے جو شکوک و اوہام سے منزہ ہیں، مزین کیا جائے، چوتھا درجہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے جمال و جلال کا مشاہدہ کیا جائے، اور اس کے سوا کسی چیز کو نگاہ میں نہ رکھا جائے۔

تیسرا درجہ اگرچہ چوتھے درجہ کو بھی شامل ہے، کیونکہ تیسرے درجہ میں بھی عقل مستفاد کی طرح علی سبیل المشاہدہ معلومات کی صورتوں کا فیضان ہوتا ہے، لیکن چوتھا درجہ دو وجہوں سے اس سے الگ ہے، ایک تو عقل مستفاد سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ شبہات وہمیہ سے خالی نہیں ہوتا، کیونکہ بحث و مباحثہ کے طریقے میں وہم کا غلبہ ہوتا ہے بخلاف صور قدسیہ کے کیونکہ اس موقع پر حسی قوتیں قوت عقلیہ کی فرمانبردار ہو جاتی ہیں، اس لیے وہ قوتِ عقلیہ کے احکام میں اس کی مخالفت نہیں کرتیں، دوسرے یہ کہ تیسرے درجے میں نفس بہت سی صورتوں کا فیضان

(۱) لیکن اگر نفس ان تمام معقولات نظریہ کا مطالعہ کر رہی ہو جن کو اس نے حاصل کیا ہے، تو اس کا نام عقل مستفاد ہے۔

ہوتا ہے، جن کے لیے نفس اپنی پاکیزگی کی وجہ سے تیار رہتا ہے، جس طرح ایک شفاف آئینہ جس کے مقابل میں ایک ایسی چیز رکھ دی جائے جس میں بہت سی صورتیں ہوں اور وہ تمام صورتیں اس میں نظر آئیں، لیکن عقل مستفاد کے درجے میں صرف ان علوم کا فیضان ہوتا ہے جو ان مقدمات سے مناسبت رکھتے ہیں، جو ایک نامعلوم چیز کے حاصل کرنے کے لیے مرتب کیے گئے ہیں، جیسے ایک ایسا آئینہ جس کا تھوڑا سا حصہ زنگ سے پاک کر دیا گیا ہو، اس لیے اس کے مقابل کی چیزوں میں صرف چند چیزیں اس میں نظر آئیں گی۔"(۱)

لیکن اس دوسرے طریقہ کے موافق فلسفیانہ مسائل کا ایک معتدبہ ذخیرہ پراگندہ حالت میں موجود تھا، جس کے کچھ اجزاء قدیم یونانی حکمائے کے یہاں، کچھ اجزا حکمائے ایران کے یہاں اور کچھ اجزاء حکمائے ہند کے یہاں ملتے تھے؛ لیکن ان اجزاء کو صرف وہی شخص جمع کر سکتا تھا، جس میں خصوصیاتِ ذیل موجود ہوں۔

(۱) وہ فلسفہ مشائیہ یعنی ارسطو کے فلسفہ سے بھی واقف ہو، تاکہ دونوں فلسفوں میں امتیاز کر سکے،

(۲) زاہد و عابد ہو اور ریاضت و مجاہدہ کرتا ہو،

(۳) فارسی النسل ہو، کیونکہ اہل عرب نے جب سے ایران کو فتح کیا تھا اسی وقت سے ایرانیوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا تھا جو اہل عرب سے نفرت اور اہل ایران سے محبت رکھتا تھا، اس لیے ایرانی علوم و فنون کو زندہ کرنا چاہتا تھا، اور حکمائے اسلام میں صرف شیخ الاشراق، جیسا کہ ان کے حالات سے معلوم ہوگا، ان تمام خصوصیات کے جامع تھے، اس لیے انھوں نے فلسفۂ اشراق کے ان تمام منتشر اجزاء کو ایک جگہ جمع کر کے اپنا ایک مستقل فلسفہ بنایا اور اس فلسفہ میں ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام حکمۃ الاشراق رکھا، چنانچہ اس کتاب کی ابتدا میں لکھتے ہیں کہ "بھائیو!

(۱) کشف الظنون جلد اول ص ۴۴۴ و ۴۴۵

حکمت اشراق کے قید تحریر میں لانے کے لیے کثرت سے تمھارے مطالبہ نے مجھکو مجبور کر دیا، ورنہ میں اس کے اظہار کی جرأت نہ کر سکتا، کیونکہ اس میں ایسی مشکلات ہیں جن کو تم لوگ جانتے ہو، لیکن باایںہمہ تم مجھ سے برابر یہ مطالبہ کرتے رہے کہ میں تمھارے لیے ایک ایسی کتاب لکھ دوں جن میں ان مسائل کا ذکر ہو، جو مجھکو میری خلوتوں میں صرف ذوق سے حاصل ہوئے ہیں، اور ہر مجتہد کا ایک خاص ذوق ہوتا ہے، خواہ وہ ناقص ہو خواہ کامل، اس لیے علم کسی خاص قوم پر موقف نہیں ہے، کہ اس کے بعد ملکوت کا دروازہ بند ہو جائے، اور متاخرین کو متقدمین سے بڑھنے میں رکاوٹ پیدا کی جائے، بلکہ علم کی بخشنے والی عقلِ فعال غیبی علوم کے بخشنے میں کسی قسم کا بخل نہیں کرتی، بدترین زمانہ وہ ہے جس میں اجتہاد کی بساط الٹ دیجائے، فکر کی رفتار رک جائے، مکاشفات کا دروازہ اور مشاہدات کا راستہ بند کر دیا جائے۔

میں نے اس کتاب سے پہلے اور اس کتاب کی تصنیف کے دوران میں تمھارے لئے چند کتابیں مشائین کے طریقے کے موافق لکھی تھیں، جن میں ان کے اصول و قواعد کی تلخیص کی تھی، ان میں ایک مختصر سی کتاب کا نام تلویحات اللوحیہ والعرشیہ ہے، ان کے علاوہ چند اور کتابیں تصنیف کیں، (مثلاً مقاومات اور مطارحات) ان میں بعض کتابیں میں نے بچپن میں لکھی تھیں، (مثلاً الواح، ہیاکل اور اکثر رسالے) لیکن حکمۃ الاشراق کا طرز دوسرا ہے اور یہ راستہ اس راستے سے زیادہ قریب ہے، لیکن اول اول یہ طریقہ مجھکو فکر سے حاصل نہیں ہوا، بلکہ کشف وذوق سے حاصل ہوا، اس کے بعد میں نے فکر سے اس کی دلیل تلاش کی، اس لیے اگر میں دلیل کو نظر انداز کر دیتا تب بھی کوئی شخص اس کے متعلق میرے دل میں شک نہ پیدا کر سکتا، میں نے علم انوار کا (یعنی خدا، عقول، نفوس اور انوار عرضیہ، غرض ہر وہ چیز جو کشف وذوق سے حاصل ہوتی ہے) اور ان تمام چیزوں کا جو علم انوار پر مبنی ہیں (مثلاً علم طبعی کے اکثر اور علم الٰہی کے بعض مسائل، غرض ہر وہ چیز جو فکر سے

حاصل کی جاتی ہے) اور ان کے علاوہ ان مسائل کا جو علم انوار پر مبنی نہیں ہیں (مثلاً طبیعیات اور الٰہیات کے بعض مسائل) جو بیان کیا ہے، اس میں ہر وہ شخص میرا موید و ہمزبان ہے جو خدا کے راستہ پر چلتا ہے۔

لیکن علم انوار خاص طور پر ہمارے رئیس افلاطون امام الحکمت اور اس سے پیشتر کے حکماء یعنی حکماء کے باپ ہرمس کا اور افلاطون کے زمانے تک کے حکماء مثلاً انبا دو قلس اور فیثاغورث وغیرہ کے ذوق پر مبنی ہے، لیکن حکمائے قدیم کے تمام مسائل بطور رمز کے بیان کیے گئے ہیں، اس لیے حکمائے قدیم پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، اگرچہ ان کے ظاہری اقوال پر یہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں، لیکن ان کے مقاصد پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ رمز پر کوئی اعتراض وارد ہی نہیں ہو سکتا (کیونکہ رمز کے ظاہری معنی جو سمجھ میں آتے ہیں وہ مقصود نہیں ہیں اور باطنی معنی جو مقصود ہیں ہر شخص کی سمجھ میں نہیں آتے) اسی رمز کے طریقہ پر نور و ظلمت کا اشراقی قاعدہ جو ایرانی حکماء یعنی جاماسپ، فرشاد شیر، بزرچمہر اور ان کے قبل کے حکماء (مثلاً کیومرث، طہمورث، افریدون، کنجسرو اور زردشت) کی طرف منسوب ہے، بیان کیا گیا ہے، اور وہ کفار مجوس اور الحاد مانی کے نظریۂ نور و ظلمت سے بالکل مختلف ہے، (کیونکہ نور و ظلمت سے ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ دو خدا موجود ہیں، ایک خالقِ خیر اور دوسرا خالقِ شر ہے، بلکہ انکے نزدیک نور سے واجب الوجود کی طرف اور ظلمت سے ممکن الوجود کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) یہ خیال نہ کرو کہ حکمت اسی زمانۂ قریب میں تھی، دوسرے زمانوں میں نہ تھی، کیونکہ زمانہ کبھی حکمت سے اور ایسے شخص سے جو حکیم ہو اور اس کے پاس دلائل ہوں کبھی خالی نہیں ہوا، یہی حکیم خدا کی زمین میں اس کا خلیفہ ہوتا ہے، اور جب تک آسمان و زمین قائم ہیں، یہ سلسلہ باقی رہے گا، حکمائے متقدمین اور حکمائے متاخرین میں جو کچھ اختلاف ہے، وہ لفظی ہے، ایک کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے مطالب کو رمز و کنایات میں بیان کرتا

ہے، دوسرا تصریح سے کام لیتا ہے، لیکن سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ عالم کی تین قسمیں ہیں (یعنی عالم عقل، عالم نفس اور عالم جسم) اسی طرح توحید پر ان کا اتفاق ہے، اور اصولی مسائل میں ان میں کوئی نزاع نہیں (مثلاً فنائے عالم، صحتِ معاد، سعادت و شقاوت کا ثبوت، خداوند تعالیٰ تمام چیزوں کا عالم ہے، اسکے صفات عین ذات ہیں، اور وہ بالذات فاعل ہے) معلم اول یعنی ارسطو اگرچہ بہت بڑا حکیم تھا، تاہم اس کی تعریف میں اس قدر مبالغہ جائز نہیں، جس سے اس کے اساتذہ کی تحقیر ہو، حالانکہ اس کے اساتذہ میں انبیاء (یعنی شیث علیہ السلام، ادریس علیہ السلام تک شامل ہیں، حکمت اور حکما کے بہت سے درجے ہیں اور حکما کے مختلف طبقے ہیں۔

(۱) ایک طبقہ تو صرف حکمائے متالہین کا ہے، جو بحث و نظر سے بالکل کام نہیں لیتا (مثلاً انبیاء اور اولیا جیسے ابویزید بسطامی، سہل بن عبداللہ تستری اور حسین بن منصور وغیرہ)

(۲) دوسرا طبقہ صرف بحث و نظر سے کام لیتا ہے، (جیسے ارسطو، فارابی اور بو علی سیناء)

(۳) تیسرا طبقہ ان حکما کا ہے جو اوپر کے دونوں طبقوں کا جامع ہے، (لیکن شیخ الاشراق کے سوا اس قسم کا کوئی حکیم نہیں گذرا)

(۴-۵) چوتھا اور پانچواں طبقہ ان حکما کا ہے جو کسی قدر بحث و نظر سے بھی کام لیتے ہیں لیکن تالہہ یعنی حکمتِ ذوقیہ کا ذوق ان میں بہت زیادہ پایا جاتا ہے،

(۶-۷) چھٹا اور ساتواں طبقہ چوتھے اور پانچویں طبقہ کا بالکل ضد ہے،

(۸) آٹھواں طبقہ حکمت ذوقیہ اور حکمت بحثیہ دونوں کا طالب العلم ہے،

(۹) نواں طبقہ صرف حکمتِ ذوقیہ کا طالب العلم ہے،

(۱۰) دسواں طبقہ صرف حکمت بحثیہ کا طالب العلم ہے،

اگر اتفاق سے کوئی ایسا شخص پیدا ہو جائے جو دونوں حکمتوں کا جامع ہو تو وہ دنیا کا بادشاہ اور خدا کا خلیفہ ہے، لیکن اگر ایسا اتفاق نہ ہو تو دنیا کا فرمانروا صرف وہ حکیم

ہو گا جس کو حکمت ذوقیہ میں تو کمال کا درجہ حاصل ہو گا لیکن حکمت بحثیہ میں وہ متوسط درجہ کا حکیم ہو گا، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو جو حکیم صرف حکمت ذوقیہ میں کمال رکھتا ہو اور حکمت بحثیہ سے اس کا کوئی سروکار نہ ہو، خدا کا خلیفہ ہو گا، لیکن دنیا کبھی ایسے شخص سے خالی نہیں ہوتی، اور خدا کی زمین میں کبھی ایسے شخص کو فرمانروائی کا منصب حاصل نہیں ہوتا، جو صرف حکمت بحثیہ میں کمال رکھتا ہو، کیونکہ جو شخص صرف حکمت ذوقیہ میں کمال رکھتا ہے؛ اس سے دنیا کبھی خالی نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ خدا کا خلیفہ ہوتا ہے، اور خلیفہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ جس کا خلیفہ ہے اس سے براہ راست علم حاصل کر سکے، جس طرح بادشاہوں کے وزراء و خلفاء براہ راست بادشاہ سے علم حاصل کر کے حکومت کرتے ہیں، لیکن خداوند تعالیٰ سے براہ راست علم حاصل کرنے کی صلاحیت صرف اہل ذوق اور اہل مشاہدہ ہی میں پائی جاتی ہے، اور ارباب بحث و نظر براہ راست خدا سے علم نہیں حاصل کرتے، بلکہ مقدمات کی ترتیب سے حاصل کرتے ہیں، اس لیے وہ خداوند تعالیٰ کی خلافت کے اہل نہیں ہیں، لیکن دنیا کی ریاست اور خداوند تعالیٰ کی خلافت سے میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کو غلبہ حاصل ہو، بلکہ یہ غلبہ تو کبھی اس کو حاصل ہو جاتا ہے (جس طرح تمام انبیاء اور حکیم بادشاہوں مثلاً کیومرث، افریدون، کیخسرو، اسکندر اور بعض صحابہؓ کو حاصل تھا) لیکن کبھی کبھی وہ بالکل گمنام ہوتا ہے، اور اسی کو عام طور پر لوگ قطب کہتے ہیں، اور دنیا کا حاکم وہی ہوتا ہے، گو وہ کتنا ہی گمنام ہو اور جب تک سیاست کی باگ اس کے ہاتھ میں رہے گی زمانہ پر نور رہے گا، (جیسا کہ انبیاء علیہم السلام اور حکمائے الٰہیین کا زمانہ تھا) اور جب زمانہ تدبیر الٰہی سے خالی ہو جائے گا تو دنیا پر تاریکی کا غلبہ ہو جائے گا، اور بہترین طالب العلم وہ ہیں، جو حکمت ذوقیہ اور حکمت بحثیہ دونوں کو حاصل کریں، اس کے بعد حکمت ذوقیہ کے طالب العلم کا پھر حکمت بحثیہ کے طالب العلم کا درجہ ہے، اور ہماری یہ کتاب حکمت ذوقیہ اور حکمت بحثیہ دونوں کے طلبہ کے لیے

ہے، اس لیے حکمت بحثیہ کا وہ طالب العلم جس نے حکمت ذوقیہ کو حاصل نہیں کیا ہے یا اسکو حاصل نہیں کرنا چاہتا، اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اس کتاب اور اس کتاب کے رموز و اسرار میں ہم صرف اس مجتہد سے بحث کرتے ہیں جو حکمت ذوقیہ میں کمال حاصل کر چکا ہو، یا اس میں کمال حاصل کرنا چاہتا ہو، اس کتاب کے پڑھنے والے کا سب سے کم درجہ یہ ہے کہ اس پر خدائی روشنی کی ایک شعاع پڑ چکی ہو اور اس کو اس کا ملکہ حاصل ہو چکا ہو، ان کے علاوہ کوئی شخص اس کتاب سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اس لیے جو شخص صرف بحث کرنا چاہتا ہے اس کو مشائین کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے، اور ہم اشراقی قواعد کے متعلق اس سے کوئی گفتگو اور بحث و مباحثہ کرنا نہیں چاہتے، کیونکہ حکمائے اشراقین کا کام بغیر سوانحِ نوریہ کے چل ہی نہیں سکتا، کیونکہ بعض اشراقی قواعد (جو اس کتاب میں مذکور ہیں) وہ ان ہی انوار پر مبنی ہیں، یہاں تک کہ اگر ان کو ان اصول میں شک پیدا ہو جائے تو وہ صرف اس روح سے زائل ہو سکتا ہے جو بدن سے الگ ہو کر مبادیٔ عقلیہ اور سوانحِ نوریہ کا مشاہدہ کرے، جس طرح ہم نے محسوسات کا مشاہدہ کر کے اس کے بعض حالات پر یقین کیا، پھر ان محسوسات مشاہدہ اور حالات یقینیہ پر بعض علوم مثلاً ہیئت وغیرہ کی بنیاد رکھی، بعینہ اسی طرح ہم نے بہت سی روحانی چیزوں کا مشاہدہ کیا، اور ان پر (علوم الٰہیہ اور اسرار ربانیہ کی بنیاد رکھی، لیکن جس شخص کو یہ مشاہدہ حاصل نہیں ہے (بلکہ اس کو صرف بحث و نظر پر اعتماد ہے) اس کا فلسفہ ناقابلِ اعتماد ہے اور اس کو بہت سے شکوک و شبہات پیش آئیں گے۔"

اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ

(۱) شیخ الاشراق اپنے آپ کو خدا کا خلیفہ اور دنیا کا فرمانروا سمجھتے تھے، اس لیے انکی نسبت جو سیاسی بدگمانیاں کی گئیں اور جو ان کے قتل کا ایک سبب ہوئیں، بالکل بے بنیاد نہ تھیں،

(۲) وہ حکمائے ایران کے سخت معتقد تھے، اور ان کے فلسفہ کو زندہ کرنا چاہتے تھے، اس کتاب کے مختلف مقامات پر زردشت وغیرہ کا نام نہایت ادب واحترام سے لیا ہے، اور ان کے فلسفیانہ نظریات کی تائید کی ہے، ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ "تمام حکمائے ایران اس پر متفق ہیں کہ عالمِ نور میں ہر نوع کا ایک پروردگار ہے، اور انھوں نے ہر ایک کا نام متعین کیا ہے، ان کے یہاں پانی کے پروردگار کا نام خرداد، درختوں کے پروردگار کا نام مرداد اور آگ کے پروردگار کا نام اردی بہشت ہے۔" دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ "آگ کی ایک فضیلت یہ ہے کہ اس میں اور تمام عناصر سے زیادہ حرکت اور حرارت پائی جاتی ہے، زندگی کی حقیقت سے زیادہ قربت رکھتی ہے، اندھیری راتوں کی وحشت کو دور کرتی ہے، اور عناصر سے زیادہ غلبہ کی قوت رکھتی ہے، مجرداتِ نوریہ سے بہت زیادہ مشابہ ہے، اور نور انسانی یعنی روح کی بھائی ہے، اور آگ اور روح سے خلافتِ صغریٰ اور خلافت کبریٰ کی تکمیل ہوتی ہے، اسی لیے ایرانیوں نے قدیم زمانے میں اس کی طرف خاص توجہ کی اور کل انوار خواہ وہ عقلی روحانی ہوں خواہ عرضی جسمانی شرعاً واجب التعظیم ہیں۔

مسلمانوں میں سیکڑوں فلسفی گذرے ہیں، لیکن فلسفہ سے جو ان کو دلچسپی تھی وہ صرف علمی حیثیت سے تھی، خود فلسفہ پر ان کا اعتقاد نہ تھا، لیکن شیخ الاشراق ایک ایسے فلسفی تھے جن کا اعتقاد بھی وہی تھا جو ان کا فلسفہ تھا چنانچہ حکمۃ الاشراق کے شارح محمود بن مصلح الشیرازی اپنی شرح میں لکھتے ہیں کہ "شیخ الاشراق کا یہی فلسفہ ہے جس پر ان کا اعتقاد واعتماد ہے"، اس بنا پر فقہا نے ان پر کفر والحاد کا جو فتوی لگایا وہ صحیح تھا، لیکن بااینہمہ ان کے زمانے میں ان کا فلسفہ لوگوں میں مقبول تھا، اور اس حیثیت سے ان کو خاص شہرت حاصل تھی، چنانچہ موفق الدین عبداللطیف بغدادی جو ۵۸۵ھ کے بعد موصل میں آئے ہیں، بیان کرتے ہیں کہ "۵۸۵ھ کے بعد جب بغداد میں کوئی قابل اعتماد عالم باقی نہ رہا تو میں موصل میں آیا، اور وہاں متصل ایک

سال تک مقیم رہ کر علمی اشغال میں مشغول رہا، یہاں میں نے لوگوں سے سنا کہ شہاب سہروردی متفلسف کا ذکر بڑے طمطراق سے کرتے ہیں، اور ان کا اعتقاد یہ ہے کہ قدماء و متاخرین دونوں پر فوقیت رکھتے ہیں، اور ان کی تصنیفات کو قدماء کی تصنیفات پر تفوق حاصل ہے، اس لیے میں نے ان سے ملنے کا ارادہ کیا، اسکے بعد میں نے ابن یونس سے جو بہت بڑے فلسفی تھے، اور شیخ الاشراق سے عقیدت رکھتے تھے، ان کی کچھ کتابیں مانگیں، اور مجھکو ان کی چند کتابیں یعنی تلویحات، لمحہ اور معارج مل گئیں لیکن ان میں مجھکو ایسے مسائل ملے جو اس زمانہ کے لوگوں کی جہالت پر دلالت کرتے تھے، میرے پاس بہت سی یادداشتیں ایسی تھیں جن کو میں پسند نہیں کرتا تھا، لیکن وہ بھی اس احمق کے کلام سے بہتر تھیں، وہ اپنی کتابوں میں چند حروفِ مقطعات جمع کر کے اپنے جیسے احمقوں کو یہ دھوکا دیتے ہیں کہ یہ اسرار الٰہیہ ہیں(۱)۔"

لیکن ان کو شیخ الاشراق کی اصلی کتاب جس میں انھوں نے فلسفۂ اشراق کے تمام مسائل کی تشریح کی ہے نہیں ملی ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ یہ بہترین روحانی فلسفہ ہے جو بعد میں بہت مقبول ہوا، چنانچہ ساتویں صدی میں یہ کتاب (حکمۃ الاشراق) اس قدر مقبول ہوئی کہ علامہ قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی، المتوفی سنہ ۷۱۰ھ نے اس کی شرح لکھی، اور اس شرح پر مولانا عبدالکریم المتوفی سنہ ۹۰۰ھ نے فارسی میں ایک حاشیہ لکھا، بعض کتابوں میں ہے کہ علامہ سید شریف جرجانی نے بھی اس کی شرح لکھی تھی۔(۲)

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۰۴ (۲) کشف الظنون ج اول ص ۴۵۰

☆☆☆☆☆

(۵)

مسلمانوں میں یونانی علوم وفنون

کی

اشاعت کی تاریخ

مشرق میں یونانی علوم و فنون کی اشاعت کا اصلی سبب اسکندر اعظم کی وہ فتوحات ہیں جو اس نے نہایت وسیع پیمانے پر ایشیا اور افریقہ میں حاصل کیں، ان فتوحات کی بدولت مصر، لیبیا، شام، فلسطین، عراق، ایران، ترکستان، افغانستان، بلوچستان، ہندوستان غرض ایشیا، افریقہ اور فارس کے اکثر حصوں پر اس کا اقتدار قائم ہو گیا، اور اس نے سیاسی مصالح کی بنا پر معاشرتی، تمدنی اور علمی حیثیت سے یونان اور ان مفتوحہ ممالک میں ربط و علاقہ پیدا کرنا چاہا، اس غرض سے یونانیوں کو ان ممالک میں آباد کیا، اور یونان کے علماء و فضلاء کو یونانی علم و ادب کی اشاعت کی ترغیب دلائی، جو یونانی حکام اسکندر کی طرف سے ان ممالک میں مقرر تھے، انھوں نے بھی اس کی تقلید کی، اور اس طرح مشرقی ممالک میں یونانی تمدن اور یونانی علوم عام طور پر پھیل گئے، اور اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد مشرق کے بہت سے شہر یونانی علوم و فنون کے مرکز بن گئے، جن میں اسکندریہ، جندیساپور اور حران کو خاص طور پر اہمیت حاصل تھی۔

اسکندریہ مصر میں اسکندریہ اہل یونان کا دار السلطنت تھا، اور فلسفیانہ مذاہب

میں اسکندرانی مذہب یا افلاطون، ارسطو اور رواقیئین کے خیالات کی آمیزش سے افلاطونیت جدیدہ کی بنیاد یہیں قائم ہوئی، جس کا بانی ایک مصری حکیم افلوطین (۲۰۵ـ ۲۶۹ م) تھا اور اس نے اس جدید فلسفیانہ مذہب میں خاص طور پر روحانیت کی آمیزش کی تھی، فلسفہ کے علاوہ علم و ادب کی دوسری شاخوں کو بھی اسکندریہ میں نشوونما حاصل ہوئی، اور یہ تمام علوم و فنون اسکندریہ اسکول کے اجزاء بن گئے، اور اسکندریہ کے مشہور کتب خانے نے جس کے جلانے کا الزام عیسائیوں نے مسلمانوں پر لگایا ہے، اسکندریہ میں فلسفہ کی اشاعت و ترقی میں خاص طور پر مدد دی۔

یہ اسکول ۳۰۶ ق م سے ۶۴۲ ب م تک قائم رہا، اور مورخین نے اسکی زندگی کے دو دور قائم کیے ہیں، ایک دور بطالسہ کی حکومت کے قائم ہونے سے رومیوں کے غلبہ کے زمانے یعنی ۳۰۶ ق م سے ۳۰ م تک اور دوسرا دور ۳۰ م سے ۶۴۲ م تک قائم رہا، اور اسی سنہ میں مسلمانوں نے اسکندریہ کو فتح کیا، اور اس دور میں افلاطونیت جدیدہ کو اسکندریہ میں خاص طور پر فروغ حاصل تھا، اور دونوں دوروں میں یہ اسکول اپنے اردگرد کے شہروں کو اپنی علمی روشنی سے منور کرتا رہا۔

اسکندریہ میں عیسائی مذہب رومی دور حکومت میں پھیلا، اس لیے قدرتی طور پر عیسائیت کا مقابلہ فلسفہ سے ہوا اور عیسائیوں میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طبیعت، ان کے ناسوت اور ان کے لاہوت وغیرہ کے متعلق بحثیں پیدا ہوگئیں، اور انھوں نے ان مباحث میں منطق اور الہیات کے مسائل سے مدد لی، اور اس طرح عیسائیت اور فلسفہ میں باہم آمیزش پیدا ہوگئی، اور رفتہ رفتہ مشرق کے تمام اطراف میں اس کا رواج ہوگیا، اور تمام اہل کلیسا، عیسائیت کی تعلیم فلسفیانہ انداز میں یا فلسفہ کی تعلیم عیسائی مذہب کے قالب میں دینے لگے، اس لیے جب عیسائیت اور فلسفہ میں باہم تعارض ہوا تو دونوں میں تطبیق کی ضرورت پیش آئی، مثلاً عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے ہیں، لیکن باپ بیٹے پر مقدم ہوتا ہے، اس

لیے خدا حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے پہلے موجود تھا، اور فلسفہ کی رو سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا، اس لیے وہ جبکہ ایک زمانے میں باپ نہ تھا، دوسرے زمانے میں باپ کیونکر ہو گیا؟ اس تعارض کے دفع کرنے کے لیے انھوں نے بیٹے کی ایسی تفسیر کی جو فلسفہ کے بالکل مطابق تھی۔

اس طرز نے مسلمانوں کی طرح عیسائیوں میں بھی متکلمین کا ایک مستقل گروہ پیدا کر دیا، جو عیسائیت اور فلسفہ میں تطبیق دیتا تھا، چنانچہ ایک عیسائی حکیم ابوالخیر الحسن بن سواء نے جو ۳۳۱ھ میں پیدا ہوا اور سریانی زبان سے عربی زبان میں بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا، فلسفہ اور عیسائیت کی تطبیق میں ایک مستقل کتاب لکھی تھی، (۱) جبرئیل بن عبیداللہ بن بختیشوع نے بھی ایک کتاب لکھی تھی جس میں انبیاء اور فلاسفہ کے اقوال میں تطبیق دی تھی اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے،

هو كتاب لم يعمل فى الشرع مثله (۲) شریعت میں اسکے مثل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی

اس عقلی اور فلسفیانہ دور کو نسطوری عیسائیوں نے جو سریانی زبان میں تعلیم دیتے تھے اور یونانی کتابوں کا سریانی زبان میں ترجمہ کرتے تھے پیدا کیا، اور مشرق میں اپنی تعلیمات کی اشاعت کی، مصر اور اسکندریہ کے کلیسا یعقوبی مذہب کے پابند تھے، اور ان کی زبان سریانی اور قبطی تھی، لیکن نسطوری عیسائیوں نے ایشیا میں سریانی زبان میں فلسفہ کا جو ذخیرہ پیدا کر دیا تھا وہ مصر کے یعقوبی عیسائیوں کی فلسفیانہ پیداوار سے بہت زیادہ تھا، کیونکہ ایشیا بالخصوص عراق میں خود عیسائیوں کے مختلف فرقوں اور عیسائیوں اور دوسرے مذاہب کے لوگوں میں مذہبی بحث و مناظرہ کا زیادہ رواج تھا۔

اسکندریہ کے اسکول نے طب، کیمیا اور علوم طبعیہ میں زیادہ شہرت حاصل کی، اور اسلامی فتح کے زمانے تک اس کی یہ شہرت قائم تھی، البتہ ان تمام مباحث میں

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۲۳ (۲) ایضاً ص ۱۴۶

سحر اور طلسمات علم نجوم کی آمیزش پائی جاتی تھی، اور مصر کے یعقوبی عیسائی افلاطونیتِ جدیدہ، تصوف اور راہبانہ زندگی کی طرف زیادہ مائل تھے، اس کے مخالف ایشیا کے نسطوری عیسائیوں کا میلان منطق اور فلسفیانہ خیالات کی طرف تھا، اور روحانیت اور رہبانیت کی طرف وہ بہت زیادہ مائل نہ تھے۔

جندیساپور: جندیساپور کی بنیاد ساپور اول نے ڈالی اور اس نے اس میں رومی قیدیوں کو آباد کیا، اور غالباً اسی وجہ سے وہ بعد کو یونانی علوم و فنون کا مرکز بن گیا، اس کے بعد نوشیرواں نے اس میں طب کا مشہور مدرسہ قائم کیا، جس میں یونانی علوم و فنون آرامی زبان میں پڑھائے جاتے تھے، اور یونانی علوم و فنون کے ساتھ پہلوی زبان میں ہندی علوم و فنون کی بھی تعلیم دی جاتی تھی، اور بعض ہنود اس خدمت کو انجام دیتے تھے۔

علامہ جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں اس شہر کے آباد ہونے کی جو تاریخ بیان کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شہر کیونکر یونانی علوم و فنون کا مرکز بن گیا، وہ لکھتا ہے کہ جندیساپور کے اطباء نے اکاسرہ کے زمانے سے فن طب میں مہارت حاصل کی اور اس کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ساپور بن اردشیر نے جب انطاکیہ اور شام کو فتح کیا تو اس نے فیلپ قیصر روم سے اس شرط پر مصالحت کی کہ وہ اپنی لڑکی کی شادی اسکے ساتھ کر دے، قیصر روم نے اس شرط کو منظور کر لیا، لیکن لڑکی کے آنے سے پہلے ساپور نے اس کے لیے قسطنطنیہ کی شکل کا ایک شہر تعمیر کیا، جس کا نام جندیساپور رکھا، کیونکہ اس سے پہلے وہ ایک شخص جندا نامی کا گانوں تھا، ساپور نے اس کو اس شہر کے لیے انتخاب کیا، تو اس کو نہایت گراں قیمت پر خریدنا چاہا، لیکن جندا نے اس کے فروخت کرنے سے انکار کیا، اور اس شرط پر شہر کے آباد کرنے کی اجازت دی کہ اس کو بھی اس کی تعمیر میں شرکت کا موقع دیا جائے، اس لیے جب آنے جانے والے لوگ معماروں سے پوچھتے تھے کہ اس شہر کو کون تعمیر کراتا ہے تو لوگ جندا اور ساپور کا نام ایک ساتھ لیتے تھے، اور ان ہی دونوں ناموں کی ترکیب سے

اس شہر کا نام جندیسابور پڑ گیا، شہر کے آباد ہونے کے بعد جب قیصر روم کی لڑکی اس میں آئی تو روم سے ہر قسم کے ضروری اشخاص بھی اس کے ساتھ آئے، جن میں بہت سے حذاق اطبا بھی تھے، ان لوگوں نے اس شہر میں قیام کیا، تو وہاں کے نوجوانوں کو اس کی تعلیم دینی شروع کی اور انھوں نے رفتہ رفتہ اس فن میں اس قدر ترقی کر لی کہ تمام لوگوں میں ممتاز ہو گئے، اور ایک جماعت کے نزدیک ان کا طریقۂ علاج یونان اور ہندوستان کے طریقۂ علاج سے بھی بڑھ گیا، کیونکہ انھوں نے ہر گروہ کی نمایاں خصوصیات کو لیکر اپنے استنباطات سے ان میں بہت کچھ اضافہ کر لیا تھا، بہت سے اصول و قوانین مرتب کیے تھے، اور کتابیں تصنیف کی تھیں، جن میں ہر قسم کی عمدہ باتیں جمع کی تھیں، یہاں تک کہ ایک سال کسریٰ کے حکم سے جندیسابور کے تمام اطباء ایک جگہ جمع ہوئے، اور ان میں بہت سے علمی مسائل پر جن سے ان کے علم و فضل کا اظہار ہوتا تھا، بحثیں ہوئیں، خلفائے عباسیہ کے ابتدائی زمانے تک جندیسابور کی یہ طبی شہرت قائم رہی، اور منصور نے اپنے خاص علاج کے لیے یہیں سے ایک مشہور عیسائی طبیب جورجیس بن بختیشوع کو طلب کیا، (۱) جو جندیسابور کا افسر الاطبا تھا، اور وہاں کے شفاخانے کا افسر تھا۔ (۲)

حران حران شمالی عراق میں ایک نہایت قدیم شہر تھا، جس نے یونان، روم، عیسائیت اور اسلام سب کا زمانہ پایا تھا، اسکندر نے اپنے عہد حکومت میں شمالی عراق کے اس حصے میں مقدونیہ کے بہت سے باشندوں کو آباد کرایا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حرانیوں کے اکثر دیوتاؤں کے نام یونانی ہو گئے، عیسائیت کے ابتدائی دور میں شمالی عراق میں جس میں حران بھی شامل تھا، وہاں کے اصلی باشندے یعنی سریانی، بہت سے مقدونی، یونانی اور عرب آباد تھے، لیکن جب عیسائیت کو غلبہ حاصل ہوا، اور وہ رومیوں کا سرکاری مذہب قرار پائی تو عیسائیوں نے حرانیوں کو بجبر عیسائی بنانا چاہا لیکن

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۹۳ (۲) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۱۰

اس میں انکو ناکامی ہوئی، اور وہ بت پرستوں کا شہر قرار پایا، اور جو یونانی وغیرہ عیسائی مذہب قبول کرنا نہیں چاہتے تھے، وہ بھاگ بھاگ کر حران میں آباد ہونے لگے۔

اسلامی عہد سے پہلے حران کے باشندے صابی نہیں کہے جاتے تھے، بلکہ صابی اس قوم کا نام تھا جس کا مذہب یہودی اور عیسائی مذہب کا مخلوط مجموعہ تھا، اور وہ واسط اور بصرہ کے درمیان مقام بطحیہ میں آباد تھی، حران کے باشندوں نے صابی کا لقب مامون کے دور حکومت میں اختیار کیا۔(۱)

بہر حال حران یونانی علوم و فنون کا بہت بڑا مرکز تھا، البتہ جندیسابور کے اسکول میں طب اور فلسفہ نے بہت زیادہ ترقی کی تھی، اور حران میں ریاضیات اور فلکیات کو بہت زیادہ فروغ حاصل ہوا تھا، جس کی وجہ غالباً حرانیوں کی ستارہ پرستی تھی۔

اسلامی دور تک یہ تینوں اسکول قائم تھے، اور مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت ان ہی تینوں اسکولوں کے ذریعہ سے ہوئی، اور ان میں سب سے پہلے مسلمان اسکندریہ اسکول سے آشنا ہوئے، کیونکہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب اسکندریہ فتح ہوا، تو اسوقت اسکندریہ کا سب سے بڑا فلسفی یحییٰ نحوی زندہ تھا، جو ابتدا میں یعقوبی مذہب کا عیسائی اور اسکندریہ کے گرجے کا پادری تھا، لیکن جب اس نے فلسفہ و حکمت کی تعلیم حاصل کی تو تثلیث کے عقیدہ سے برگشتہ ہو گیا، کیونکہ فلسفیانہ حیثیت سے ایک کا تین اور تین کا ایک ہونا اسکے نزدیک محال تھا، اس پر عیسائیوں سے بڑے بڑے مناظرے ہوئے، لیکن وہ اس عقیدے کو تسلیم نہ کر سکا، نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیوں نے اس سے پادری کا عہدہ چھین لیا، حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر اور اسکندریہ کو فتح کیا، تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا، اور ان کو اس کے علم و فضل، اس کے عقیدہ اور عیسائیوں کے ساتھ اس کے مناظرات کا علم ہوا، اور تثلیث کے ابطال

(۱) فہرست ابن ندیم ص ۴۴۵۔ ۴۴۶

اور زمانے کے فانی ہونے کے متعلق اس کے مباحث سنے، اور اس کے منطقی دلائل اور فلسفیانہ الفاظ جو ابتک اہلِ عرب کے لیے نامانوس تھے، ان کے کانوں میں پڑے تو وہ اس کے گرویدہ ہو گئے، اور اس کو اپنا ہمدم و ہمنشیں بنالیا۔(۱)

اسکندریہ اسکول کی یہ پہلی فلسفیانہ آواز تھی، جو مسلمانوں کے کانوں میں پڑی، لیکن اس کا علمی اثر خلافتِ راشدہ کے بعد بنو امیہ کے زمانے میں ظاہر ہوا، اور خالد بن یزید المتوفی ۸۵ھ نے اس سے طب کی تعلیم حاصل کی، کیونکہ شہرزوری کی روایت کے مطابق وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت معاویہؓ کے زمانے تک زندہ رہا، بہر حال یہ روایت صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ بنی امیہ کے زمانے میں فلسفیانہ تعلیم کی ابتدا خالد بن یزید سے ہوئی، اور اس نے اسکندریہ اسکول سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا، خالد بن یزید کو فن کیمیا سے خاص طور پر دلچسپی تھی، کیونکہ وہ خلافت سے محروم کر دیا گیا تھا، لیکن اسی کے ساتھ وہ نہایت بلند حوصلہ اور فیاض تھا، اس لیے یہ بلند حوصلگی اور فیاضی کے قائم رکھنے کے لیے اس کو مال و دولت کی ضرورت تھی، جس کا ایک ذریعہ یہی علم کیمیا تھا، چنانچہ اس سے فن کیمیا کے ساتھ اس شغف کی وجہ پوچھی گئی تو اس نے کہا کہ اس سے میرا مقصد صرف اپنے دوستوں کو دولتمند بنانا ہے، کیونکہ میں خلافت کی توقع رکھتا تھا جس سے محروم کر دیا گیا، اور اب اس کی تلافی صرف فن کیمیا سے ہو سکتی ہے، تاکہ اپنے شناساؤں کو شاہی دروازے کی گداگری سے بے نیاز کر دوں (۲)، اس غرض سے اس نے ان یونانی فلسفیوں کو جو مصر میں رہتے تھے اور عربی زبان بولتے تھے جمع کیا، اور ان سے فن کیمیا کی ان کتابوں کا جو یونانی اور قبطی زبان میں تھیں، عربی میں ترجمہ کرایا، اور اسلامی عہد میں یہ پہلا ترجمہ تھا جو ایک زبان سے دوسری زبان میں کیا گیا (۳)۔

اسکندریہ کا سب سے زیادہ مشہور طبیب اصطفن تھا، جس نے خالد بن یزید

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۳۲ (۲) فہرست ابن ندیم مطبوعہ مصر ص ۴۹۷ (۳) ایضاً ص ۳۳۸

کے لیے کیمیا وغیرہ کی بہت سے کتابوں کا ترجمہ کیا(۱)۔

اصطفن جن حکماء میں شامل تھا، ان کو اسکندرانی کہتے ہیں، پھر ان حکماء کے بعد اسکندریہ میں علومِ حکمیہ کی تعلیم و تعلم کا سلسلہ عبدالملک بن ابجر کنانی سے قائم ہوا، جس نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے ہاتھ پر ان کی گورنری کے زمانے میں اسلام قبول کیا، اور وہ طب میں ان کا معتمد خاص ہوا، پھر جب وہ ۹۹ھ میں خلیفہ مقرر ہوئے تو انھوں نے اس تعلیمی سلسلے کو انطاکیہ اور حران میں منتقل کر لیا، اور وہ تمام ملکوں میں پھیل گیا(۲)۔

لیکن اسکندریہ اسکول کا اثر صرف بنو امیہ کے زمانہ تک قائم رہا، اور خلفائے عباسیہ کے دور حکومت تک تجاوز نہ کر سکا، عباسی دور میں اسکندریہ کے صرف ایک عیسائی طبیب بلیطیان کے نام کا پتہ چلتا ہے، جو منصور کی خلافت کے چوتھے سال اسکندریہ کا پادری مقرر ہوا، اس کے بعد خلیفہ ہارون رشید نے اپنے دور خلافت میں عبیداللہ بن مہدی کو مصر کا گورنر مقرر کیا، تو اس نے ہارون رشید کی خدمت میں ایک نہایت حسین و جمیل کنیز ہدیۃً بھیجی جس پر ہارون رشید فریفتہ ہو گیا، وہ ایک بار سخت بیمار پڑی، اور اطبا کے علاج سے کچھ فائدہ نہیں ہوا تو لوگوں نے ہارون رشید کو مشورہ دیا کہ مصر سے کسی طبیب کو بلوائے، وہ اطبائے عراق سے بہتر اس کا علاج کر سکے گا، ہارون رشید نے عبیداللہ بن مہدی کو اس کے لیے لکھا، اور اس نے اسی بلیطیان کا انتخاب کیا، بلیطیان مصر سے روانہ ہوا تو مصر سے چند دوائیں ساتھ لیتا آیا، اور بغداد میں پہنچ کر کنیز کو یہ دوائیں کھلائیں تو وہ بالکل صحیح و تندرست ہو گئی، ہارون رشید نے بلیطیان کو بہت سا مال دیا، اور ایک فرمان لکھدیا کہ فرقہ یعقوبیہ نے جس قدر گرجوں پر قبضہ کر لیا ہے وہ سب بلیطیان کو واپس دیدیے جائیں، چنانچہ بلیطیان مصر میں واپس آیا تو فرقہ یعقوبیہ سے بکثرت گرجے واپس لیے(۳)۔

---

(۱) فہرست ابن ندیم مطبوعہ مصر ص ۳۴۰ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۱۶ (۳) ایضاً ج ۲ ص ۸۲۔۸۳

بلیطیان کے علاوہ عباسی دور میں اسکندریہ کے کسی اور طبیب یا فلاسفر کا پتہ نہیں چلتا، جس کے قیاسی وجوہ حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

(۱) مصر عراق سے دور تھا، اس کے خلاف حران اور جندیساپور عراق سے قریب تھے، اس لیے عباسی دور پر ان دونوں اسکولوں کا اثر زیادہ پڑا،

(۲) اسکندریہ اسکول کے فلسفہ میں سحر، طلسمات اور رہبانیت و تصوف کے اجزا شامل تھے، اس کے خلاف حران اور جندیساپور کا فلسفہ تمدنی اور دنیوی علوم کو شامل تھا، اس لیے وہ عراق اور خلافتِ عباسیہ جیسے متمدن ملک اور ترقی پسند حکومت کے لیے موزوں تھا،

(۳) اسلام سے پہلے ہی اسکندریہ اسکول کمزور ہو چلا تھا، اور وہاں کا علمی ذخیرہ جو کتب خانہ اسکندریہ میں ایک مدت سے محفوظ چلا آتا تھا، اسلام سے پہلے ہی برباد ہو چکا تھا، اس لیے اسلامی عہد میں اس کی مرکزیت کو اور بھی زیادہ صدمہ پہنچا، اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور خلافت میں انطاکیہ، حران اور دوسرے دوسرے شہر فلسفیانہ تعلیم کے مرکز قرار پائے(۱)۔

ان اسباب سے عباسی دور حکومت میں فلسفہ و حکمت کی اشاعت زیادہ تر جندیساپور اور حران کے اسکول سے ہوئی، بالخصوص اہل عرب پر جندیساپور کا اثر اموی اور عباسی دورِ حکومت سے پہلے ہی پڑنے لگا تھا، چنانچہ حارث بن کلدہ نے جو خود عہدرسالت میں تھا، اسلام سے پہلے فارس کا سفر کیا تھا، اور اہل جندیساپور وغیرہ سے طب کی تعلیم حاصل کی تھی، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ حجۃ الوداع میں بیمار ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے انکو حارث ہی کے علاج کا مشورہ دیا، چونکہ وہ مسلمان نہ تھا، اس لیے اس روایت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ طبی امور میں اہل کفر کے مشورہ سے فائدہ اٹھانا جائز ہے(۲)، اور غالباً اسی روایت کی بنا پر خلفائے امویہ اور عباسیہ نے

(۱) طبقات الاطباء اول ص ۱۱۶ (۲) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۱۱۔ ۱۱۲

یہودیوں اور عیسائیوں سے طبی اور علمی فوائد کے حاصل کرنے میں کوئی تامل نہیں کیا۔

اس کے بعد عباسی دور خلافت میں اہل جندیساپور کا اثر و رسوخ خلیفہ منصور کے زمانے میں خاص طور پر بڑھا، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ۱۴۸ھ میں منصور کو معدے کی شکایتیں پیدا ہوئیں اور اطبا کے علاج کے باوجود ان میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا، بالآخر اس نے تمام اطباء کو جمع کر کے کہا کہ "میں تمام شہروں کے اطباء میں سے ایک ماہر طبیب کو بلانا چاہتا ہوں"۔ سب نے بالاتفاق جورجیس کا نام لیا، جو اس وقت جندیساپور کا افسر الاطباء اور وہاں کے شفاخانے کا مہتمم تھا، منصور نے اس کو طلب کیا، اور وہ شفاخانے کو اپنے لڑکے بختیشوع کے سپرد کر کے بغداد میں اپنے دو شاگردوں یعنی ابراہیم اور عیسیٰ بن سہلاء کے ساتھ آیا، اور ۱۵۲ھ تک منصور کا طبیب خاص رہا، اس کے بعد بیمار ہو کر اپنے وطن جندیساپور کو واپس گیا، اور اپنے عوض منصور کے علاج کے لیے اپنے شاگرد عیسیٰ بن سہلاء کو چھوڑ گیا(۱)، پھر جورجیس نے جب اس مرض سے شفا پائی تو منصور نے اس کو دوبارہ طلب کیا، لیکن اس نے ضعف کی وجہ سے معذرت کی، اور اپنے ایک دوسرے شاگرد عیسیٰ بن سہاربخت کو بھیجنا چاہا، لیکن وہ اس پر راضی نہ ہوا، اس لیے اس نے ابراہیم کو روانہ کیا، اور عیسیٰ بدستور جندیساپور کے شفاخانے میں کام کرتا رہا(۲)۔

اس کے بعد خلیفہ مہدی کے زمانے میں اس کا بیٹا ہادی بیمار ہوا، تو اس نے علاج کے لیے جندیساپور سے جورجیس کے بیٹے بختیشوع کو طلب کیا، لیکن ہادی کی ماں خیزران کا طبیب خاص ابو قریش تھا، اس لیے خیزران کو یہ ناگوار ہوا کہ ابو قریش کو چھوڑ کر بختیشوع کو علاج کے لیے کیوں طلب کیا گیا، چنانچہ وہ ابو قریش دونوں بختیشوع کے درپے ہو گئے اور مہدی کو اس رشک و منافست کا حال معلوم ہوا تو اس

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱ (۲) ایضاً ص ۱۶۵

نے بختیشوع کو اعزاز کے ساتھ جندیسابور میں واپس کر دیا، اور وہ ۱۷۱ھ تک وہاں کے شفاخانے کا اہتمام کرتا رہا، پھر ہارون رشید درد سر میں مبتلا ہوا، اور اطباے دربار کے متعلق اپنی بے اعتمادی ظاہر کی، اس پر یحیی بن خالد نے کہا کہ ابو قریش آپ کے والد اور والدہ دونوں کا طبیب رہ چکا ہے، لیکن ہارون رشید نے جواب دیا کہ وہ فن طب کا ماہر نہیں ہے، ہم نے محض خدماتِ سابقہ کی بنا پر اس کو اپنا طبیب مقرر کر لیا ہے، ہم کو ایک دوسرے ماہر طبیب کی ضرورت ہے، یحیی نے کہا کہ جب آپ کا بھائی ہادی بیمار ہوا تھا تو آپ کے والد نے جندیسابور سے بختیشوع کو طلب کیا تھا، لیکن جب اس کو آپ کی والدہ اور ابو قریش کے رشک و حسد کا حال معلوم ہوا، تو جندیسابور میں واپس کر دیا، اب ہارون رشید نے اس کو دوبارہ طلب کیا، اور اس کو افسر الاطبا مقرر کیا(۱)، اس کے بعد ۱۷۵ھ میں جعفر بن یحیی بن خالد برمکی بیمار ہوا تو ہارون رشید نے اس کے علاج کے لیے بختیشوع کو بھیجا، اور جب اس کو صحت ہو گئی تو اس نے بختیشوع سے کہا کہ میرے لیے ایک ماہر طبیب کا انتخاب کر دو، بختیشوع نے اپنے بیٹے جبرئیل کا انتخاب کیا اور وہ جعفر کی خدمت میں حاضر ہوا، تو اس نے اپنے مخفی مرض کا اظہار کیا، اور جبرئیل کے علاج سے تین دن میں اس کو شفا حاصل ہو گئی، اس کے بعد جبرئیل کو اس قدر رسوخ حاصل ہوا کہ وہ جعفر کا ہم نوالہ و ہم پیالہ ہو گیا، اسی زمانے میں ہارون رشید کی ایک کنیز کو ایک مرض لاحق ہوا، جبرئیل نے ایک تدبیر سے آناً فاناً اس کو اچھا کر دیا، اب جبرئیل کا رسوخ واثر اور بڑھ گیا، اور ہارون رشید نے اس کو پانچ لاکھ درہم انعام میں دیے، اور افسر الاطباء مقرر کر دیا(۲)۔

جندیسابور اسکول کا ایک مشہور طبیب سابور بن سہل تھا، جو جندیسابور کے شفاخانے میں مریضوں کا علاج کرتا تھا، متوکل اور اس کے بعد کے خلفاء کے درباروں میں اس کی بڑی قدر و منزلت ہوئی، اور اس نے ۲۵۵ھ میں خلیفہ مہتدی

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۷ (۲) اخبار الحکماء قفطی تذکرہ جبرئیل بن بختیشوع ص ۹۳۔۹۴

باللہ کے زمانے میں وفات پائی(۱)۔

جندیساپور اسکول کے بعد یونانی علوم و فنون کی سب سے زیادہ اشاعت حرانی اسکول کے ذریعہ سے ہوئی، اور اس سلسلے میں ہمارے سامنے سب سے پہلے ثابت بن قرہ حرانی کا نام آتا ہے، جو ۲۲۱ھ میں حران میں پیدا ہوا، پھر بغداد میں آکر مستقل طور پر اقامت اختیار کرلی، ابتدا میں وہ حران میں صرّافی کا پیشہ کرتا تھا، محمد بن موسی ابن شاکر جو ریاضی و ہندسہ کا بڑا قدردان تھا اور مامون رشید کی تربیت میں نشو و نما پائی تھی، روم سے واپس ہوا تو اس کی فصاحت کی بنا پر اس کو ساتھ لیتا آیا، اور معتضد کے دربار میں اس کو منجمین کے زمرے میں داخل کردیا، اور اس کے ذریعہ سے عراق میں صابیون کا اثر و رسوخ بہت زیادہ بڑھ گیا، چنانچہ اخبار الحکما قفطی میں ہے

وهو ادخل رياسة الصابئية الى ارض العراق فثبتت احوالهم وعلت مراتبهم	اس نے عراق میں صابئیون کی ریاست کو داخل کیا، اس لیے ان کا رسوخ بڑھ گیا، اور ان کا درجہ بلند ہوا،

علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ خلیفہ موفق باللہ نے ناراض ہوکر اپنے بیٹے معتضد کو اسمٰعیل بن بلبل کے گھر میں قید کردیا تو اسمٰعیل نے اس کی دلبستگی اور تسلی کے لیے ثابت بن قرہ کو مقرر کردیا، اس لیے وہ روزانہ تین بار قید خانہ میں جاتا تھا، اور اس کو فلسفیوں کے حالات سناتا تھا، اور ہندسہ و نجوم کے متعلق گفتگو کرتا تھا، معتضد کو اس سے بڑی دلچسپی پیدا ہوگئی، اور جب قید سے رہائی حاصل کرکے خلیفہ مقرر ہوا، تو اس کے لیے بڑی بڑی جاگیریں مقرر کیں، اور اس کے بعد اس کے دربار میں اس کا غیر معمولی رسوخ و اثر قائم ہوگیا، ثابت نے ۲۸۸ھ میں وفات پائی، اور اپنی یادگار میں بکثرت کتابیں جن کی طویل فہرست اخبار الحکماء قفطی میں مذکور ہے، چھوڑی(۲)۔

(۱) طبقات الاطباء ج ا ص ۱۶۱ (۲) ثابت بن قرہ کا حال اخبار الحکما قفطی ص ۸۰ اور طبقات الاطباء ج ا ص ۲۱۵ میں مذکور ہے

اس کے بعد ثابت بن قرہ کے بیٹے سنان بن ثابت نے طب و ہندسہ میں اپنے باپ کی طرح بہت زیادہ ناموری حاصل کی اور پہلے مقتدر باللہ کا پھر قاہر باللہ کا طبیب خاص مقرر ہوا، قاہر باللہ نے اس کو مسلمان بنانا چاہا، لیکن اس نے پہلے تو شدت کے ساتھ انکار کیا، پھر اس کے خوف سے مسلمان ہو گیا، اور اسی حالت میں ۳۳۱ھ میں بغداد میں وفات پائی، مقتدر باللہ نے اس کو افسر الاطباء بنا دیا تھا(۱)۔

سنان بن ثابت کے بیٹے ابراہیم بن سنان بن ثابت نے بھی علوم طبیہ بالخصوص علم ہندسہ میں بہت زیادہ شہرت حاصل کی، اور اس علم میں متعدد کتابیں لکھیں، وہ ۲۹۹ھ میں پیدا ہوا اور ۳۳۵ھ میں بہ مقام بغداد وفات پائی(۲)۔

حران کا اور ایک مشہور طبیب ابو اسحاق ابراہیم بن زہرون حرانی تھا جس نے بغداد میں ۳۰۹ھ میں وفات پائی(۳)۔

ابراہیم بن زہرون حرانی کے بیٹے ابو الحسن ثابت بن حرانی نے بھی طب میں بہت زیادہ شہرت حاصل کی، وہ ۲۸۳ھ میں پیدا ہوا، اور ۳۳۵ھ میں بہ مقام بغداد انتقال کیا، ابن ابی اصیبعہ نے اس کی طبی مہارت کے متعلق بہت سے دلچسپ واقعات نقل کیے ہیں(۴)۔

حرانیوں میں ہندسہ، ہیئت اور نجوم کا سب سے بڑا ماہر ابو جعفر محمد بن سنان ابن جابر حرانی تھا، جس کی نسبت قفطی سے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ زمانۂ اسلام میں ستاروں کی رصد کا کوئی عالم اتنا بڑا پیدا نہیں ہوا، وہ بغداد میں آیا اور ۲۶۴ھ سے ۳۰۶ھ تک ستاروں کی رصد میں مشغول رہا بغداد سے واپس ہوا تو ۳۱۷ھ میں راستے ہی میں وفات پائی(۵)۔

اہل حران میں ابو اسحاق ابراہیم بن ہلال بن ابراہیم صابی نے بہت زیادہ

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۳۰ (۲) ایضاً ص ۴۳ و طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۲۶ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۲۷ (۴) ایضاً ص ۲۲۷ (۵) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۴ و ۱۸۵

شہرت حاصل کی اور خلفائے عباسیہ کے بعد سلاطین بنی بویہ کے دربار میں خاص طور پر رسوخ حاصل کیا، وہ ۳۱۳ھ میں پیدا ہوا، اور بغداد میں تعلیم و تربیت حاصل کی اور ہندسہ اور ہیئت کے علاوہ وہ نظم و نثر میں خاص طور پر امتیاز حاصل کیا، اس کے رسائل فصاحت و بلاغت کا بہترین نمونہ سمجھے جاتے ہیں، اسی لیے وہ صاحب الرسائل کے لقب سے مشہور ہے، بغداد میں شرف الدولہ بن عضدالدولہ نے دیجن بن رستم قوہی کے اہتمام میں ستاروں کی جو رصد کرائی، ان میں جو علماء شامل تھے ان ہی میں ابراہیم بن ہلال بھی تھا، ابراہیم بن ہلال نے بغداد میں ۳۸۴ھ میں وفات پائی، اور شریف رضی نے اس کا ایک طویل مرثیہ لکھا(۱)۔

ابراہیم بن ہلال صابی کے چچا ثابت بن ابراہیم نے بھی عضدالدولہ کے زمانے میں طبی حیثیت سے نہایت شہرت حاصل کی اور ایک موقع پر اس کی نباضی کے کمال کو دیکھ کر ایک شخص نے صاف کہدیا کہ یہ نبوت ہے، طب نہیں ہے، وہ ۲۸۳ھ میں پیدا ہوا اور ۳۶۹ھ میں وفات پائی(۲)۔

ان تینوں اسکولوں کے علاوہ ایرانی اور ہندوستانی حکماء و اطباء کے ذریعہ سے بھی مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت ہوئی، چنانچہ ایرانیوں میں سب سے پہلے عبداللہ بن مقفع نے جو خلیفہ منصور کا میر منشی تھا، منصور کے لیے ارسطو کی تین منطقیانہ کتابوں یعنی قاطیغوریاس، باری ارمیناس، انالوطیقا اور فرفوریوس صوری کی کتاب ایساغوجی کا ترجمہ کیا(۳)۔

ایرانیوں میں ایک شخص حسن بن موسیٰ نوبختی تھا، جو خود بہت بڑا متکلم اور فلسفی تھا، اور مترجمین کی ایک جماعت مثلاً ابو عثمان دمشقی، اسحاق اور ثابت وغیرہ سے فلسفیانہ کتابوں کا ترجمہ کرواتا تھا(۴)۔

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۵۴۔۵۵ (۲) ایضاً ص ۸۰ (۳) ایضاً ص ۴۹ و طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۰۸
(۴) فہرست ابن ندیم مطبوعہ مصر ص ۲۵۱

ہندوستان کے حکماء و اطبا میں علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں بہت سے حکماء مثلاً گنگا، صنجہل، باکھر، راجہ، صکہ، داہر، انکر، زنکل، جبھر، اندی، جاری کے نام گنائے ہیں اور لکھا ہے کہ یہ لوگ ہندوستان کے مشہور حکماء اور اطبا میں تھے، اور انکی اکثر تصنیفات کا عربی میں ترجمہ کیا گیا(۱)۔

ان حکماء و اطباء میں منکہ خاص طور پر ہارون رشید کے علاج کے لیے آیا اور جب ہارون رشید کو اس کے علاج سے شفا حاصل ہو گئی تو اس نے اس کے لیے بہت بڑا وظیفہ مقرر کردیا، وہ فارسی زبان بھی جانتا تھا، اس لیے طبابت کے ساتھ ہندی کتابوں کا فارسی اور عربی زبان میں ترجمہ بھی کرتا تھا، چنانچہ ایک ہندوستانی طبیب شاناق نامی نے زہردن کے متعلق جو کتاب لکھی تھی، اس کا ترجمہ ہندی زبان سے فارسی زبان میں اسی منکہ نے کیا(۲)۔

ان حکماء و اطباء میں اگرچہ زیادہ تر عیسائی، اور عیسائیوں کے بعد صابی، پھر ان دونوں کے بعد ایرانی اور ہندو ہیں، لیکن چونکہ مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی ابتدائی اشاعت ان ہی کے ذریعہ سے ہوئی ہے، اس لیے یہ سب کے سب مسلمانوں کی فلسفیانہ تاریخ کا جزو لاینفک ہو گئے ہیں اور مسلمانوں نے حکماء و اطباء کے حالات میں جو کتابیں لکھی ہیں، ان میں حکمائے یونان و روم کے بعد ان ہی کا نام آتا ہے، اور ان کے واقعات زندگی نہایت بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیے جاتے ہیں، شہرزوری نے تاریخ الحکماء کی دوسری جلد ان الفاظ سے شروع کی ہے:

"ہم حکمائے قدیم کے حالات کے ساتھ اسلامی حکماء کے مناقب میں بھی چند فصلیں شامل کرنا چاہتے ہیں"۔

اس کے بعد ان اسلامی حکماء کا تذکرہ حنین بن اسحاق کے نام سے جو ایک عیسائی حکیم تھا، شروع کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے فلسفہ و حکمت

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۳۲ (۲) ایضاً ص ۳۳

کی اشاعت اسی نے کی۔

تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں جو حکمائے اسلام کے حالات میں ایک جدید کتاب ہے، لکھا ہے کہ ہم اس ناچیز کتاب میں اسلام کو صرف ایک دین یا عقیدہ نہیں سمجھتے، بلکہ ایک مکمل تمدن خیال کرتے ہیں، جو عقلی اور عملی زندگی کے تمام مطالب و معانی کو شامل ہے، اس اصول کے مطابق یہودی، عیسائی، بلکہ تمام آزاد خیال لوگ جنھوں نے تمدن اسلام کے زیر سایہ نشوونما پائی، اسلامی حکماء ہیں، اور اسی حکیمانہ روش کے مطابق مشرق و مغرب میں خلفائے بنوامیہ، خلفائے عباسیہ اور خلفائے فاطمین نے غیر مسلم اربابِ فکر کو مقرب بارگاہ بنایا اور ان کو سلطنت کے مناصب جلیلہ عطا فرمائے، حالانکہ اور ملکوں کے فرمانروا اس قسم کے لوگوں کو طرح طرح کی سزائیں دیتے تھے۔

خلفائے بنوامیہ میں اس بے تعصبی کا آغاز حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے سے شروع ہوا، اور انھوں نے دمشق کے عیسائی طبیب ابن آثال کو اپنا طبیبِ خاص مقرر کیا، جس کے ساتھ ان کو بڑی عقیدت تھی، اور شب و روز اس سے گفتگو کیا کرتے تھے(۱)، امیر معاویہؓ کا ایک اور معتمد علیہ عیسائی طبیب ابوالحکم تھا، جس کو انھوں نے زمانۂ حج میں یزید بن معاویہ کا طبیب مقرر کر کے مکہ میں بھیجا تھا(۲)، اس کے بعد خالد بن یزید بن معاویہ کے زمانے میں ان عیسائی حکماء و اطباء کو زیادہ رسوخ حاصل ہوا، اور اس نے ان سے کیمیا وغیرہ کی بہت سے کتابوں کے ترجمے کرائے، اس کے بعد مروان بن الحکم کے زمانے میں ایک مشہور یہودی طبیب ماسرجویہ نے اہرن قس کی قرابادین کا سریانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا(۳)، حجاج بن یوسف کے اطبائے خاص میں تاذون(۴) اور تیاذوق کے نام ملتے ہیں، جن میں تیاذوق کے شاگردوں میں بڑے بڑے نامور اطباء پیدا ہوئے، اور خلافت عباسیہ کے زمانہ تک

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۱۶ (۲) ایضاً ص ۱۱۹ (۳) ایضاً ص ۱۶۳ (۴) اخبار الحکماء قفطی ص ۷۶

زندہ رہے، ان ہی میں ایک فرات بن شحناثا یہودی تھا، جو منصور کے ولی عہد عیسیٰ بن موسیٰ کا طبیب مقرر ہوا، اور منصور کے زمانے میں وفات پائی(۱)۔

خلفائے بنو امیہ کے بعد خلفائے عباسیہ کا دور شروع ہوا تو ان کی تعداد اور قدردانی میں اور بھی اضافہ ہوا، اور عیسائی اور یہودی اطباء خلفائے عباسیہ کے ہمدم و ہمراز ہو گئے، چنانچہ اطباء کے حالات میں اس قدردانی کے نہایت دلچسپ واقعات مذکور ہیں، مثلاً جبرئیل بن بختیشوع، ہارون رشید کا طبیب خاص تھا، اور اس کو اس کے دربار میں اس قدر رسوخ واقتدار حاصل تھا کہ ہارون رشید نے عام طور پر کہہ دیا تھا کہ جن لوگوں کو میرے پاس کوئی حاجت پیش کرنی ہو وہ سب سے پہلے جبرئیل کے سامنے پیش کریں، کیونکہ میں اس کی درخواست کو رد نہیں کر سکتا، چنانچہ تمام سپہ سالار اسی کے ذریعہ سے اپنی اپنی حاجتیں پوری کرواتے تھے، ایک بار زمانۂ حج میں ہارون رشید نے اس سے کہا کہ میرے دربار میں تم کو جو اعزاز حاصل ہے اس کا حال تم کو معلوم ہے، میں نے موقف میں تمھارے لیے بہت دعا کی اس کے بعد بنو ہاشم کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ غالباً تم نے یہ بات ناپسند کی ہو گی؟ سب نے کہا ہاں، یہ تو ذمی ہے، ہارون رشید نے کہا بیشک، لیکن میرے جسم کی صحت کا دارومدار اسی کی ذات پر ہے، اور مسلمانوں کی بہبودی میری ذات پر موقوف ہے، اس لیے مسلمانوں کی بہبودی بھی اسی کی ذات پر موقوف ہے، اب سب نے کہا کہ امیر المومنین سچ فرماتے ہیں(۲)۔

ثابت بن قرہ حرانی خلیفہ معتضد باللہ کے دربار کا مشہور طبیب اور منجم تھا، اور معتضد اسکا اس قدر احترام کرتا تھا کہ ایک بار اس کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے ہوئے باغ میں ٹہل رہا تھا کہ دفعۃً نہایت زور سے اس کے ہاتھ سے اپنا ہاتھ الگ کر لیا، معتضد چونکہ نہایت رعب وداب کا آدمی تھا، اس لیے ثابت گھبرا گیا، لیکن معتضد نے خود

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۷ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۱۸۔۱۳۰

کہا کہ میرے ہاتھ کا آپ کے ہاتھ کے اوپر ہونا مناسب نہ تھا، کیونکہ علماء بلند ہوتے ہیں، خود ان پر بلندی نہیں حاصل کی جاسکتی(۱)۔

اگرچہ بعض اوقات سیاسی اور مذہبی اختلاف کی بنا پر ان اطباء سے بدگمانیاں بھی پیدا ہوئیں، لیکن ان اطباء کی مذہبی اور علمی نیک نیتی نے ان کو بہت جلد رفع کر دیا، حنین بن اسحاق کے تذکرے میں لکھا ہے کہ جب اس کے علم و فضل کی عام شہرت ہوئی تو خلیفہ نے اس کو طلب کیا اور اس کے لیے جاگیر اور وظیفہ مقرر کر دیا، تاہم چونکہ دل میں شاہ روم (جو عیسائی تھا) کی طرف سے بدگمانی تھی، اس لیے جب تک دوسرے اطباء سے مشورہ نہ کر لیتا تھا، حنین کا تجویز کردہ نسخہ استعمال نہیں کرتا تھا، اس بدگمانی کے دور کرنے کے لیے اس نے حنین کا امتحان کرنا چاہا، اور اس غرض سے حنین کو طلب کر کے خلعت سے سرفراز کیا اور پچاس ہزار درہم کی جاگیر عطا فرمائی، جس کا حنین نے شکریہ ادا کیا، زیربار احسان کر لینے کے بعد اس سے کہا کہ میں اپنے دشمن کو خفیہ طور پر مار ڈالنا چاہتا ہوں، تم ایسی دوا تجویز کردو جس سے وہ مر جائے، حنین نے کہا کہ مجھکو صرف مفید دواؤں کا علم ہے، اور مجھکو یہ علم نہ تھا کہ امیرالمومنین کو مضر دواؤں کی بھی ضرورت ہوگی، اس لیے اگر امیرالمومنین کی یہ خواہش ہے تو میں جاکر مضر دواؤں کا علم حاصل کر سکتا ہوں، خلیفہ نے کہا کہ یہ طول عمل ہے، پھر اس کو بہت کچھ ترغیب و ترہیب دی، لیکن وہ اپنی بات پر اڑا رہا، خلیفہ نے اس کو ایک قلعہ میں قید کر دیا، اور وہ سال بھر قید رہا، ایک سال کے بعد اس کو پھر طلب کیا، اور اس کے سامنے ایک طرف مال و دولت کا ڈھیر لگا دیا، دوسری طرف تلوار اور سزا کے تمام آلات رکھ دیے، اور کہا کہ ایک زمانہ گذر گیا میں نے جو کچھ تم سے کہا تھا، اس کا پورا کرنا میرے لیے ضروری ہے، اگر تم نے میری خواہش پوری کر دی تو یہ مال تمہارا ہے، اور اگر انکار کیا تو تم کو قتل کر دوں گا، لیکن حنین نے

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۱۶

اب بھی وہی پہلا جواب دیا اور اپنی بات پر قائم رہا تو خلیفہ نے مسکرا کر کہا کہ تم کو خوش ہونا اور ہم پر اعتماد کرنا چاہئے، ہم نے یہ طریقہ صرف تمھاری آزمایش کے لیے اختیار کیا تھا، کیونکہ ہم کو بادشاہوں کی چالوں کا ڈر تھا، اس لیے تمھاری نسبت اپنا اطمینان کر لینا چاہتے تھے، تاکہ تمھارے علم سے فائدہ اٹھائیں، حنین نے زمین بوسی کی اور خلیفہ کا شکریہ ادا کیا، پھر خلیفہ نے کہا کہ آخر تم نے ہماری بات کیوں نہیں مانی؟ حنین نے کہا کہ ایک تو ہمارے مذہب نے دشمنوں کے ساتھ بھی نیکی کرنے کا حکم دیا ہے، پھر ہم دوستوں کے ساتھ کیونکر بدی کر سکتے ہیں، دوسرے ہمارا پیشہ جس کا مقصد بنی نوع انسان کو صرف فائدہ پہنچانا ہے، ہم کو اس کی اجازت نہیں دیتا، خلیفہ پر اس کا خاص اثر ہوا اور اس کو خلعت و مال عطا فرمایا(۱)۔

بہر حال خلفائے اسلام کے درباروں میں ان غیر مسلم اطبا نے طبی ضرورتوں سے رسوخ و اقتدار حاصل کیا، اور اس سے قدرتی طور پر دو عمدہ نتیجے نکلے۔

(۱) ایک تو یہ کہ شفاخانوں کا نظام جس کی بنیاد سب سے پہلے خلیفہ ولید بن عبدالملک نے ڈالی تھی، بہت زیادہ مکمل ہو گیا، اور متعدد اور مختلف قسم کے شفاخانے قائم ہو گئے جنکی مفصل تاریخ علامہ شبلی مرحوم نے ایک مستقل مضمون میں لکھی ہے، لیکن چونکہ وہ ہماری کتاب کے موضوع سے کوئی خاص تعلق نہیں رکھتی، اس لیے ہم اس کو نظر انداز کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا یہ کہ ان ہی غیر مسلم اطباء کے ذریعہ سے یونانی علوم و فنون کا ترجمہ ہوا، اول اول طبی کتابوں کے ترجمے ہوئے، چنانچہ سب سے پہلے خالد بن یزید نے کیمیا و طب کی کتابوں کے ترجمے کرائے، اس کے بعد مروانی دور حکومت میں ماسرجویہ یہودی نے اہرن قس کی قرابادین کا ترجمہ کیا، عباسی دور میں ترجمہ کا کام خلیفہ منصور کے زمانے میں شروع ہوا تو سب سے پہلے جورجیس بن جبرئیل نے جس

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۴۱۔۱۴۲

کو منصور نے اپنے علاج کے لیے جندیسابور سے طلب کیا تھا، طبی کتابوں کے ترجمے کیے (۱)، منصور کے دربار کا ایک اور مترجم بطریق تھا، جس کو منصور نے قدیم کتابوں کے ترجمہ کا حکم دیا، اور اس نے بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے (۲)۔

منصور کے دور حکومت میں سب سے پہلے ہیئت کی ایک کتاب سدھانت کا سنسکرت زبان سے عربی میں ترجمہ ہوا، جس کو حسب روایت بیرونی ہندوستان کے ایک ریاضی داں عالم نے سندھ کے ایک ڈیپوٹیشن کے ممبر کی حیثیت سے ۱۵۴ھ میں اور قفطی کی روایت کے مطابق ۱۵۶ھ میں منصور کی خدمت میں پیش کیا، اور منصور کے حکم سے اس کا ترجمہ ہوا، اور اس ترجمہ کی مدد سے محمد بن ابراہیم فزاری نے ایک کتاب تیار کی جو سند الہند الکبیر کے نام سے مشہور ہوئی (۳)۔

یہ ترجمے تو براہ راست یونانی، سریانی اور سنسکرت زبانوں سے ہوئے، ان کے علاوہ یونانی، سنسکرت اور خود ایرانی علوم و فنون کا ایک بڑا ذخیرہ فارسی زبان میں تھا، کیونکہ اسلام سے پہلے ایرانیوں نے فارسی زبان میں منطق اور طب کی بہت سے کتابوں کا ترجمہ کر لیا تھا، اور عبداللہ بن مقفع وغیرہ نے ان کا ترجمہ عربی زبان میں کیا (۴)، ان ہی میں ارسطو کی تین منطقیانہ کتابوں یعنی قاطیغوریاس، باری ارمیناس اور انالوطیقا کے ترجمے تھے، جن کو عبداللہ بن مقفع نے عربی زبان میں کیا تھا، اور منطق کی کتابوں کا یہ سب سے پہلا ترجمہ تھا جو منصور کے لیے کیا گیا (۵)۔

منصور کے عہد میں عبداللہ بن مقفع نے علم اخلاق کی ایک کتاب کلیلہ ودمنہ کا ترجمہ بھی فارسی زبان سے عربی زبان میں کیا، جو پہلے سنسکرت زبان میں تھی، لیکن نوشیرواں کے عہد میں ایک ایرانی طبیب برزویہ اس کو ہندوستان سے ایران میں لایا، اور فارسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا، اور یہی فارسی ترجمہ تھا، جو عبداللہ بن مقفع کے

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۰۳ (۲) ایضاً ص ۲۰۵ (۳) کتاب الہند بیرونی ص ۲۰۸ و اخبار الحکماء قفطی ص ۱۷۷ (۴) فہرست ابن ندیم ص ۳۴۲ (۵) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۴۸

ذریعہ سے عربی زبان میں آیا(۱)۔

عبداللہ بن مقفع نے تاریخ واخلاق کی اور بھی متعدد کتابوں کے ترجمے فارسی زبان سے عربی زبان میں کیے، مثلاً خدائی نامہ، آئین نامہ، کتاب التاج، کتاب الآداب الکبیر، کتاب الآداب الصغیر (۲)۔

عبداللہ بن مقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے ایرانیوں کے قدیم مذاہب مثلاً مانی بن دیسان اور مرقیون کی کتابوں کے بھی ترجمے کیے (۳)۔

ترجموں کی اس ابتدائی تاریخ کے پیش نظر رکھنے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلفائے اسلام کو ان کتابوں کے ترجمے کا شوق کیوں پیدا ہوا؟ اس کا جواب بیروت کے ایک عیسائی مورخ نوفل آفندی نے اپنی کتاب صناجۃ الطرب میں یہ دیا ہے کہ علم نجوم کے شوق نے خلفائے عباسیہ کو اس طرف مائل کیا، اور اس کا شوق ان کے دلوں میں رومی، ایرانی، اور مختلف ملکوں کے طبیبوں نے پیدا کیا، کیونکہ جب تک کوئی شخص منجم نہ ہو طبیب نہیں ہو سکتا، اور جب تک فلسفی نہ ہو منجم نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ خلیفہ ابو جعفر منصور عباسی کے لیے جب تک کتاب سدھانت کا ترجمہ نہ ہو لیا، خلفاے عباسیہ نے غیر قوموں کے دوسرے علوم وفنون کی کتابوں کے ترجمے نہیں کرائے (۴)۔

لیکن ابتدائی زمانے میں جن کتابوں کے ترجمے ہوئے ان میں

(۱) کچھ تو طبی کتابیں ہیں جو طبی ضرورت سے ترجمہ کی گئیں،

(۲) کچھ اقلیدس اور طبیعیات کی کتابیں تھیں جن کو منصور نے قیصر روم سے طلب کیا تھا اور ان کتابوں کے متعلق ابن خلدون نے لکھا ہے کہ وہ قیاصرۂ روم کے کتب خانوں میں گمنامی کی حالت میں پڑی ہوئی تھیں، کیونکہ عیسائی مذہب ان کو

---

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۰۸ (۲) فہرست ابن ندیم ص ۱۷۲ (۳) مسعو[illegible] بر حاشیہ نفح الطیب ج ۳ ص ۳۰۸ (۴) صناجۃ الطرب ص ۳۸۳۔۳۸۴

ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا تھا، لیکن مسلمانوں نے اپنے تمدنی اور علمی عروج کے زمانے میں عیسائی پادریوں اور قسیسوں سے جو ان کی ذمی رعایا تھے، ان کے تذکرے سنے تو ان کے دل میں ان کا شوق پیدا ہوا، اور ابو جعفر منصور نے قیصر روم سے تعلیمی (ریاضی) کتابوں کے ترجمے طلب کیے، اور اس نے اقلیدس اور طبیعیات کی بعض کتابیں بھیجیں اور ان کتابوں کو پڑھ کر مسلمانوں کے دلوں میں اور دوسرے علوم کا شوق پیدا ہوا(۱)۔

(۳) ان کتابون کے علاوہ عبداللہ بن مقفع وغیرہ نے منطق، اخلاق، تاریخ اور مجوسیوں کے قدیم مذاہب یعنی مانی وغیرہ کی کتابوں کے ترجمے کیے، لیکن کسی کتاب میں یہ تصریح نہیں ہے کہ ان کتابوں کے ترجمے خلیفہ منصور کے حکم سے کیے گئے تھے، بلکہ ان ترجموں کا سبب یہ تھا کہ ایرانیوں کی ایک جماعت اپنے تمدن، اپنے علوم، اپنے اخلاق اور اپنے قدیم عقائد کو مسلمانوں میں پھیلانا چاہتی تھی، اس غرض سے اس نے سب سے پہلے بظاہر اسلام قبول کر کے اسلامی حکومت اور اسلامی جماعت میں اپنا اثر قائم کیا، اس کے بعد علمی ذرائع سے مسلمانوں میں ان چیزوں کی اشاعت کی، عبداللہ بن مقفع اسی قسم کے منافقین میں داخل تھا، اور اسی غرض سے اس نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے اس قسم کی کتابوں کے ترجمے کیے، اور ان کو اپنے مقاصد میں بہت کچھ کامیابی حاصل ہوئی۔

بہر حال ان کتابوں کے ترجموں کو تو علم نجوم سے کوئی تعلق نہ تھا، ان کے علاوہ منصور کے زمانے میں یونانی، سریانی اور فارسی زبانوں سے علم نجوم کی اور کسی کتاب کا ترجمہ نہیں کیا گیا، صرف سنسکرت زبان سے ایک کتاب سدھانت کا ترجمہ ہوا جس کو خود منصور نے ہندوستان سے نہیں منگوایا تھا، بلکہ ہندوستان کے ایک ریاضی داں عالم نے اس کو خود منصور کی خدمت میں پیش کیا تھا، اور منصور کے حکم

(۱) مقدمہ ابن خلدون ص ۴۰۰

سے اس کا ترجمہ ہوا تھا، اور اسی ترجمہ کی مدد سے محمد بن ابراہیم فزاری نے ایک کتاب تیار کی تھی، جس کا نام سند الہند الکبیر تھا، یہی کتاب ہے جس کو ہمارے تذکرہ نویس علم نجوم کی کتاب کہتے ہیں، چنانچہ ابن صاعد اندلسی نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے،

امّا اعلم النجوم فاول من عنی به فی هذه الدولة محمد ابن ابراهیم الفزاری (۱)	لیکن علم نجوم تو سب سے پہلے خلافت عباسیہ میں اس کی طرف محمد بن ابراہیم فزاری نے توجہ کی

غالباً اسی عبارت سے لوگوں کے دلوں میں یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ منصور کو یونانی کتابوں کے ترجمہ کرانے کا شوق علم نجوم کی وجہ سے ہوا، حالانکہ اس زمانہ میں علم نجوم علم ہیئت کو کہتے تھے، اور اس کو آیندہ واقعات کی پیشینگوئیوں سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن اگر اس کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے کہ یہ علم نجوم کی کتاب تھی، تو نوفل آفندی کا یہ خیال کسی طرح صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ جب تک سدھانت کا ترجمہ نہ ہو لیا خلفائے عباسیہ نے غیر قوموں کی دوسری کتابوں کے ترجمے نہیں کرائے، کیونکہ سدھانت کا ترجمہ ۱۵۴ھ یا ۱۵۶ھ میں ہوا، لیکن جورجیس جس نے منصور کے لیے سب سے پہلے طبّی کتابوں کے ترجمے کیے منصور کے دربار میں ۱۴۸ھ میں آیا اور ۱۵۲ھ میں اپنے وطن کو واپس گیا، اس لیے سدھانت کے ترجمہ سے پہلے طبّی کتابوں کے ترجمے ہو چکے تھے۔

بہر حال خلافت عباسیہ کے ابتدائی دور یعنی منصور کے زمانے میں طب، منطق، اخلاق اور ہیئت و ہندسہ کی کتابوں کے ترجمے ہوئے، اور یہ ایسے علوم تھے جن کا کوئی اثر مذہب پر نہیں پڑ سکتا تھا، اس لیے ان علوم کے ترجموں پر نہ علمائے اسلام کی طرف سے کوئی اعتراض ہوا، اور نہ مذہب پر ان کا کوئی اثر پڑا، البتہ منصور کے دورِ

(۱) طبقات الامم ص ۴۹

خلافت میں ایرانیوں کے قدیم مذاہب کی کتابوں کے جو ترجمے ہوئے، ان کی وجہ سے مسلمانوں میں زندقہ والحاد پھیل گیا، چنانچہ مسعودی لکھتا ہے کہ عبداللہ بن مقفع وغیرہ نے فارسی اور پہلوی زبانوں سے عربی زبان میں مانی، ابن دیسان اور مرقیوں کی کتابوں کے جو ترجمے کیے اور ان ترجموں کی مدد سے ابن ابی العوجار، حماد عجرد، یحییٰ بن زیاد، اور مطیع بن ایاس، نے مانوی، دیسانی اور مرقونی مذاہب کی تائید میں جو کتابیں لکھی ہیں ان کی اشاعت سے زندقہ والحاد پھیل گیا، اور لوگوں میں ان کے خیالات کی اشاعت ہوئی(۱)۔

اس الحاد و زندقہ کی ابتدا اگرچہ منصور کے دور خلافت میں ہو چکی تھی، تاہم اس کو کوئی ترقی نہیں ہوئی تھی، اس لیے منصور نے اس کے روک تھام کی طرف توجہ نہیں کی، لیکن جب اس کے فرزند مہدی کے زمانے میں اس کو زیادہ ترقی ہوئی تو اس نے ملحدوں اور زندیقوں کے استیصال کے لیے ایک خاص محکمہ قائم کیا اور سیکڑوں ہزاروں زندیقوں اور ملحدوں کو قتل کرادیا، سیاسی دار و گیر کے ساتھ مہدی نے علمی اور مذہبی حیثیت سے بھی اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا اور متکلمین کو ملحدوں کی تردید میں کتابیں لکھنے کا حکم دیا، تاکہ ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ کیا جاسکے (۲)، اس طرح مہدی کے زمانے میں علم کلام کی بنیاد پڑی، لیکن اس علم کلام کو فلسفہ سے کوئی تعلق نہ تھا، بلکہ وہ ایرانیوں کے قدیم مذاہب کی تردید کے لیے ایجاد کیا گیا تھا، یہی وجہ ہے کہ اس زمانے کے متکلمین کے جو مناظرے تاریخوں اور تذکروں میں مذکور ہیں وہ سب کے سب مجوسیوں کے ساتھ کیے گئے ہیں، مثلاً ابن خلکان نے ابوالہذیل علاف کے حالات میں جو ۱۳۱ھ میں پیدا ہوا اور ۲۳۵ھ میں وفات پائی، لکھا ہے کہ ایک بار ثنویوں کی ایک جماعت ابوالہذیل سے مناظرہ کے لیے آئی اور ابوالہذیل نے سب کو بند کر دیا تو ان میں ایک مجوسی جس کا نام میلاس تھا، اسی وقت

(۱) مسعودی بر حاشیہ نفح الطیب ۵ ج ۳ ص ۴۰۸ (۲) ایضاً

اس کے ہاتھ پر اسلام لایا(۱)، مشرح ملل و نحل زیدی میں مجوسیوں کے ساتھ اس کے اور بھی متعدد مناظرے نقل کیے ہیں اور لکھا ہے کہ اس نے مجوسیوں اور ثنویون کے ساتھ بکثرت مناظرے کیے ہیں (۲)۔

اگرچہ خود مہدی کے زمانے میں یونانی یا سریانی زبان سے کسی کتاب کا ترجمہ نہیں ہوا لیکن اس کے بعد ہارون رشید خلیفہ ہوا تو ترجمہ کے کام کو منصور کے زمانے سے بھی زیادہ وسعت اور ترقی ہوئی، چنانچہ جب انگورہ، عموریہ اور روم کے تمام شہر فتح ہوئے اور وہاں طب کی بہت سی قدیم کتابیں ملیں تو ہارون رشید نے ان کے ترجمے کی خدمت یوحنا بن ماسویہ سے متعلق کی، اور اس کی ماتحتی مین بہت سے کاتب دیے جو اس کے سامنے بیٹھ کر لکھتے تھے (۳)۔

خلیفہ ہارون رشید کے دربار کا ایک اور مشہور مترجم فضل بن نوبخت تھا جو فارسی زبان سے فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا ترجمہ کرتا تھا، اور ہارون رشید نے فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا جو کتب خانہ قائم کیا تھا اس کا مہتمم تھا(۴)۔

برامکہ کی بدولت بہت سے ہندوستانی اطباء و حکما بھی ہارون رشید کے دربار میں آئے اور انھوں نے سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں کیا۔

ترجمہ کے علاوہ عباسی دور میں فلسفہ و حکمت کی تعلیم کا بھی آغاز ہوا، اور یوحنا بن ماسویہ کے حلقۂ درس میں بہ کثرت تلامذہ شریک ہونے لگے، جن میں اطباء، متکلمین اور فلاسفہ ہر قسم کے لوگ تھے (۵)۔

یوحنا کے علاوہ اس زمانے میں یحیی بن خالد برمکی نے بھی ایک خاص مجلس جس کا سکریٹری ہشام بن حکم تھا(۶)، قائم کی تھی، اور اس میں دقیق فلسفیانہ مسائل مثلاً کون و ظہور، قدم و حدوث، اثبات و نفی، حرکت و سکون، مماست و مباینت، وجود

---

(۱) ابن خلکان ج۱ ص ۴۸۰ (۲) شرح ملل و نحل ص ۲۶ (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۹ (۴) ایضاً ص ۱۶۹ (۵) ایضاً ص ۲۴۹ و طبقات الاطباء ج۱ ص ۱۷۵ (۶) فہرست ابن ندیم ص ۲۵۰

وعدم، جزء وطفرہ، اجسام واعراض، تعدیل و تحریر، کمیت وکیفیت وغیرہ پر بحث ہوتی تھی، اور اس میں متکلمین اسلام شریک ہوتے تھے، مسعودی نے اس مجلس کے ایک جلسہ کا حال لکھا ہے، جس میں متکلمین اسلام ابن علی بن ہیثم، ابومالک حضرمی، ابوالہذیل علاف اور نظام ابراہیم بن سیار شریک تھے (۱)۔

یہی زمانہ ہے جس میں مسلمان فلسفہ سے آشنا ہوئے، اور فلسفہ کا اثر علم کلام پر پڑا، چنانچہ شہرستانی نے نظام کی نسبت ملل و نحل میں لکھا ہے کہ اس نے بہت سی فلسفیانہ کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، اور فلسفیوں کے کلام کو معتزلہ کے کلام سے ملا دیا تھا (۲)۔

ہارون رشید کے بعد مامون رشید خلیفہ ہوا تو اس نے یونانی علوم و فنون کی طرف اپنے پیشرووں سے بھی زیادہ توجہ کی، اور ہمارے تذکرہ نویسوں نے اس توجہ خاص کا سبب یہ بتایا ہے کہ ایک بار مامون نے خواب میں دیکھا کہ ایک وجیہ بڈھا منبر پر بیٹھا ہوا خطبہ دے رہا ہے، اور کہتا ہے کہ میں ارسطو ہوں، مامون بیدار ہوا، تو لوگوں سے دریافت کیا کہ ارسطو کون ہے؟ لوگوں نے کہا کہ ایک یونانی حکیم ہے، اس کے بعد حنین بن اسحاق کو طلب کیا، اور یونانی حکماء کی کتابوں کے ترجمہ کا حکم دیا، اور اس کو بہت کچھ مال وعطیہ عنایت کیا (۳)، لیکن یہ روایت بالکل افسانہ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ اب تک مامون ارسطو کے نام سے بھی واقف نہ ہو، اسی قسم کے ایک خواب کا ذکر ابن ندیم نے کیا ہے، اور لکھا ہے کہ یہی خواب یونانی کتابوں کے ترجمے کا قوی ترین سبب ہوا (۴)، اگرچہ اس خواب میں خود مامون نے ارسطو ہی سے ارسطو کا نام پوچھا ہے، اور اس سے متعدد سوالات کیے ہیں، اس لیے اس روایت کے تسلیم کرنے میں کوئی استحالہ نہیں ہے، تاہم خواب و خیال کی یہ باتیں

(۱) مسعودی بر حاشیہ نفح الطیب ج ۳ ص ۲۴۲۔۲۴۳ (۲) ملل و نحل شہرستانی ج ۱ بر حاشیہ ملل و نحل ابن حزم ظاہری ج ۱ ص ۶۷ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۸۶ (۴) فہرست ابن ندیم ص ۳۳۹

مامون کی اس علمی توجہ کا سبب نہ تھیں، یہ ممکن ہے کہ مامون کو بیداری کی حالت میں یونانی کتابوں کے ترجمہ کی طرف جو توجہ تھی اس نے حالت خواب میں اس قسم کی شکلیں اختیار کی ہوں، لیکن ترجمہ کے قدرتی اور اصلی اسباب اور تھے، جن میں سب سے بڑا سبب خود مامون کا ذاتی علمی شوق تھا، اور یہ شوق صرف فلسفہ و حکمت ہی تک محدود نہ تھا، بلکہ وہ تمام علوم و فنون کی قدردانی یکساں طور پر کرتا تھا، بہر حال یونانی علوم و فنون کے متعلق مامونی دور کو جو امتیازات حاصل ہیں وہ یہ ہیں کہ:

(۱) ہارون رشید کے زمانے میں اگرچہ ان کتابوں کا اس قدر ذخیرہ فراہم ہو گیا تھا کہ اس نے ایک مستقل کتب خانے کی شکل اختیار کر لی تھی، جس کا نام ہمارے مورخین نے خزانۃ الحکمۃ یا بیت الحکمۃ رکھا ہے، تاہم اب تک یونانی کتابوں کی جستجو و تلاش کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا تھا، بلکہ انگورہ اور عموریہ میں طب کی جو کتابیں خود بخود ملی تھیں، ہارون رشید نے یوحنا بن ماسویہ سے ان ہی کا ترجمہ کرایا تھا، لیکن مامون رشید نے خود قیصر روم کو خط لکھا کہ روم میں قدیم کتابوں کا جو ذخیرہ موجود ہے وہ اس کے پاس بھیجدی جائیں، قیصر نے لیت و لعل کے بعد اس کو منظور کیا، تو مامون نے اہلِ علم کی ایک جماعت کو جن میں حجاج بن مطر، ابن بطریق اور سلما شامل تھے، روانہ کیا، اور یہ لوگ وہاں سے منتخب کتابیں لے کر آئے، تو مامون نے ان کے ترجمہ کرنے کا حکم دیا، کہا جاتا ہے کہ یوحنا بن ماسویہ بھی کتابوں کی تلاش میں روم گیا تھا، خود حنین بن اسحاق نے جس کو مامون نے ترجمہ کے کام پر مامور کیا تھا، کتابوں کی تلاش میں بہت سے شہروں کا سفر کیا، یہاں تک کہ اقصائے بلاد روم تک پہنچ گیا(۱)۔

(۲) کتابوں کے ترجمہ کے علاوہ سب سے زیادہ ضرورت ترجموں کے اصلاح کی تھی، کیونکہ ترجمہ کی خوبی کا دارومدار صرف اس پر ہے کہ مطالب کو صحت کے ساتھ شگفتہ اور عمدہ عبارت میں ادا کیا جائے، اور اس حیثیت سے تمام مترجمین کی

(۱) فہرست ابن ندیم ص ۳۳۹ و طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۸۷

حالت یکساں نہ تھی، مثلاً خود مامونی دور کا ایک مترجم یوحنا بن بطریق تھا جو مطالب کو اگرچہ خوبی کے ساتھ ادا کرتا تھا، لیکن عربی زبان میں اس کو کوئی مہارت نہ تھی(۱)، مامون نے اس غرض سے حنین بن اسحاق کا انتخاب کیا جو یونانی اور عربی دونوں زبانوں کا ماہر تھا، اور ترجمہ کے ساتھ دوسرے مترجمین کی ترجمہ کردہ کتابوں کی اصلاح بھی کرتا تھا(۲)، اس کے بعد اس کو اور بھی زیادہ ترقی ہوئی اور متعدد مترجم ایسے پیدا ہوئے جو ترجمہ کے ساتھ دوسرے ترجموں کی اصلاح بھی کرتے تھے، ان ہی میں ایک قسطا بن لوقا بعلبکی تھا، جو مقتدر باللہ کے زمانے کا ایک عیسائی حکیم تھا، اور یونانی، سریانی اور عربی زبان میں کمال رکھتا تھا، اس نے بہت سی یونانی کتابوں کے ترجمے اور بہت سے ترجموں کی اصلاح کی(۳)۔

(۳) عباسی دور میں اگرچہ بکثرت مترجم پیدا ہوئے، لیکن یہ امتیاز صرف مامونی دور کو حاصل ہے کہ مترجمین میں جو لوگ بہترین مترجم تسلیم کیے گئے ہیں وہ اسی دور میں پیدا ہوئے چنانچہ طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ

حذاق لترجمة فی الاسلام اربعة حنین بن اسحاق و یعقوب بن اسحاق الکندی و ثابت بن قرة الحرانی و عمر بن الفرخانی، الطبری (۴)	مترجمین اسلام میں ماہر مترجم صرف چار ہیں، حنین بن اسحاق، یعقوب بن اسحاق کندی، ثابت بن قرہ حرانی اور عمر بن فرخان طبری

ان چاروں میں تین یعنی حنین، یعقوب کندی اور عمر بن فرخان طبری مامونی دور کے مترجم ہیں، اور ان کے ترجمے بہترین ترجمے تسلیم کیے جاتے ہیں، حنین عربی، یونانی، سریانی اور فارسی زبان کا بہت بڑا ماہر تھا، عربی کی تکمیل بصرہ میں خلیل ابن احمد سے کی تھی، اور یونانی زبان اسکندریہ میں سیکھی تھی، اس کے بعد کتب حکمیہ کی

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۸ (۲) طبقات الاطباء ج ا ص ۱۸۷ (۳) ایضاً ص ۲۴۴
(۴) ایضاً ص ۳۰۷

تلاش میں بلاد روم کا سفر کیا تو یونانی زبان میں اور بھی مہارت حاصل کی، مامون کو تراجم کی طرف توجہ ہوئی تو سب سے پہلے اس کی نگاہ اسی پر پڑی، کیونکہ مترجمین کے گروہ میں اس وقت کوئی شخص اس کا ہمسر نہ تھا، حنین نے زیادہ تر طبی بالخصوص جالینوس کی کتابوں کے ترجمے یا اصلاحیں کیں، اس کے علاوہ ابن بخس بطریق، اور ابو سعید عثمان دمشقی وغیرہ نے جالینوس کی کتابوں کے جو ترجمے کیے وہ مقبول نہیں ہوئے، کیونکہ فصاحت وبلاغت کے علاوہ جالینوس کے خیالات کا ماہر حنین سے زیادہ کوئی نہ تھا، سرجس پہلا شخص ہے جس نے رومی علوم کا ترجمہ سریانی زبان میں کیا، اور اسی نے جالینوس کی طبی کتابوں کا ترجمہ رومی زبان سے سریانی زبان میں کیا، اور ان میں بعض کتابوں کا ترجمہ موسیٰ بن خالس نے عربی زبان میں کیا، لیکن ان ترجموں کو حنین کے ترجموں سے کوئی نسبت نہ تھی (۱)۔

یعقوب کندی عربی النسل تھا، اور یونانی، فارسی اور ہندی علوم میں کمال رکھتا تھا، طبقات الاطباء میں ہے کہ وہ مامون اور معتصم کے درباروں میں نہایت قدر و منزلت رکھتا تھا، اور فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا تھا، اور ان کی پیچیدگیاں دور کر دی تھیں (۲)۔

عمر بن فرخان طبری پہلے یحیٰ بن خالد برمکی کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، پھر مامون کے وزیر فضل بن سہل کے دربار سے تعلق پیدا کیا، اسی فضل بن سہل نے مامون کے دربار سے اسکا تعلق پیدا کرایا اور اس نے مامون کے لیے بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے، اور بہت سی مستقل کتابیں لکھیں (۳)۔

(۴) مامونی دور سے پہلے اگرچہ ترجموں کا کام شروع ہو گیا تھا، تاہم مامون نے جس فیاضی اور دریادلی سے ترجمے کرائے، اس کی نظیر گذشتہ دور میں نہیں ملتی،

(۱) اخبار الحکماء قفطی وطبقات الاطباء ج اتذکرۂ حنین (۲) اخبار الحکماء قفطی وطبقات الاطباج اتذکرۂ یعقوب کندی (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۶۱۔ ۱۶۲

مشہور تو یہ ہے کہ جو کتاب ترجمہ کی جاتی تھی مامون اس کے صلہ میں اس کتاب کے برابر سونا دیتا تھا، لیکن اتنا تو علامہ ابن ابی اصیبعہ نے بھی طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ خود مجھکو حنین کی بہت سے کتابیں ملی ہیں جو نہایت دبیز کاغذ پر جلی حروف میں لکھی ہوئی تھیں، اور ہر ورق میں صرف چند سطریں تھیں، چونکہ ان کے بدلے میں ان کے وزن کے برابر درہم ملتے تھے، اس لیے حنین اس طریقہ سے کتاب کی ضخامت اور انکا وزن بڑھانا چاہتا تھا، اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ کاغذ کی گندگی کی وجہ سے یہ کتابیں بہت دنوں تک محفوظ رہیں (۱)۔

(۵) مامونی دور سے پہلے جن کتابوں کے ترجمے کیے گئے تھے، وہ زیادہ تر طب، ہیئت، منطق اور اخلاق سے تعلق رکھتی تھیں، خالص فلسفہ کی کتابوں کے اب تک بہت کم ترجمے ہوئے تھے، لیکن مامونی دور میں ان علوم کے ساتھ بعض مترجمین نے فلسفہ کی طرف خاص توجہ کی اور زیادہ تر خالص فلسفہ کی کتابوں کے ترجمے کیے، چنانچہ علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ حنین زیادہ تر طبی بالخصوص جالینوس کی کتابوں کے ترجمے کرتا تھا، لیکن اس کا بیٹا اسحٰق ارسطو وغیرہ کی فلسفیانہ کتابوں کے ترجمے کی طرف زیادہ مائل تھا (۲)۔

دوسرے موقع پر اسحٰق کے تذکرے میں لکھا ہے کہ ترجمہ، زباندانی اور فصاحت میں وہ اپنے باپ کا ہمسر تھا، لیکن اس نے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کے جس قدر ترجمے کیے ان کے لحاظ سے اس کی طبی کتابوں کے ترجمے بہت کم ہیں (۳)۔

مامون کے دربار کا ایک اور مشہور مترجم یوحنا بن بطریق تھا، جو طب سے زیادہ فلسفہ کا ذوق رکھتا تھا، اور خاص طور پر ارسطو کی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا (۴)۔

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۹۷ (۲) ایضاً ص ۱۸۸ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۰۰ (۴) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۸

ترجمہ کے علاوہ ماموئی دور میں فلسفہ کی تعلیم و تعلم کا بھی عام رواج ہوا، چنانچہ ابن صاعد اندلسی طبقات الامم میں لکھتے ہیں کہ افلاطون، ارسطو، سقراط، اور جالینوس وغیرہ کی کتابوں کے ترجمے کے بعد مامون نے لوگوں کو ان کی تعلیم و تعلم کی ترغیب دلائی، اس لیے اس کے زمانے میں علم کی گرم بازاری ہوئی اور فلسفہ کی سلطنت قائم ہوگئی، یہانتک کہ حکومت عباسیہ رومی سلطنت کے زمانۂ شباب کا مقابلہ کرنے لگی(۱)۔

(۲) ماموئی دور میں اور علوم کے ساتھ ہیئت کو خاص طور پر ترقی ہوئی، ماموئی دور سے پہلے اول اول منصور کے زمانے میں علم ہیئت کی ایک کتاب کو جو سنسکرت زبان میں تھی، ترجمہ ہوا تھا، اور اسی ترجمہ کی مدد سے محمد بن ابراہیم فزاری نے ایک زیچ تیار کی تھی جس کا نام سدھانت تھا، اور مامون کے زمانے تک لوگوں کا اسی پر عمل تھا، مامون کے زمانے میں ابو جعفر بن موسیٰ خوارزمی نے اس کا اختصار کیا(۲)۔

علم ہیئت کی سب سے زیادہ مشہور کتاب مجسطی تھی، مامون کے دور سے پہلے اگرچہ یحیی بن خالد اس کا ترجمہ کرا چکا تھا، لیکن اس کتاب کا ترجمہ کوئی آسان کام نہ تھا، چنانچہ سب سے پہلے جن لوگوں نے اس کا ترجمہ کیا یحیی بن خالد نے اس کو ناپسند کیا، اور ابو حسان اور سلما صاحب بیت الحکمۃ کو اس کی تفسیر کا حکم دیا، ان دونوں نے بہترین مترجمین کے ذریعہ سے اس کے ترجمے کرائے، ان میں سب سے زیادہ فصیح و صحیح ترجمہ کا انتخاب کیا(۳)۔

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مامون کے زمانے تک اس کے صحیح ترجمہ کی ضرورت باقی تھی، چنانچہ کشف الظنون میں ہے کہ مامون کو اس کے ترجمہ اور اصلاح کا نہایت شوق تھا، اور اس کے زمانے میں حنین بن اسحاق وغیرہ نے اس کے

(۱) طبقات الامم ص ۴۸۔۴۹ (۲) طبقات الامم ص ۵۰ (۳) فہرست ابن ندیم ص ۲۷۴

اس شوق کو پورا کیا(۱)۔

مامون کے دربار میں جو ہیئت داں جمع ہو گئے تھے، ان میں عباس بن سعید جوہری نہایت ممتاز تھا، اس نے مامون کو ایک رصد خانہ کے قائم کرنے کی طرف توجہ دلائی اور سند بن علی، خالد بن عبد الملک مروزی اور یحیٰ بن ابی منصور کی مدد سے بغداد میں بہ مقام شماسیہ ایک رصد خانہ قائم کیا اور اسلام میں یہ پہلا رصد خانہ تھا جو مامونی دور میں قائم ہوا(۲)۔

رصد خانے کے قیام کا ایک عمدہ نتیجہ یہ ہوا کہ مامونی دور میں آلاتِ رصدیہ کو بہت زیادہ ترقی ہوئی، فہرست ابن ندیم میں ہے کہ اول اول آلاتِ رصدیہ حران میں بنائے جاتے تھے، اور وہیں سے وہ اور جگہ پھیلے، لیکن دولتِ عباسیہ میں مامون کے زمانے سے ان میں ترقیاں اور اضافے ہوئے، کیونکہ مامون نے جب رصد خانہ قائم کیا تو اس کے حکم سے ابن خلف مرورودی نے آلۂ ذات الحق اور اسطرلاب بنایا(۳)۔

مامونی دور میں ریاضی و ہیئت کی ترقی کا ایک خاص سبب یہ ہوا کہ موسیٰ بن شاکر اور اس کے تینوں فرزند محمد بن موسیٰ، احمد اور حسن جو مامون کے خاص تربیت یافتہ تھے ریاضی کی تمام شاخوں مثلاً ہندسہ، علم الحیل والحرکات یعنی مکانک، موسیقی اور ہیئت کا خاص طور پر ذوق رکھتے تھے، اخبار الحکماء قفطی میں ہے کہ یہ لوگ علم ہندسہ اور علم الحیل کے بہت بڑے ماہر تھے، اور ان میں انھوں نے نہایت عجیب کتابیں لکھی تھیں، جو حیلِ بنو موسیٰ کے نام سے مشہور ہیں(۴)، ابن خلکان نے ان کی کتاب الحیل کو خود دیکھا تھا، اور اس کی تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ اہل اسلام میں یہ فن ان ہی کی بدولت وجود میں آیا، اگرچہ اسلام سے پہلے اہلِ رصد نے اس کام

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۳۸۰ (۲) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۴۸ (۳) فہرست ابن ندیم ص ۳۹۶
(۴) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۰۸

کو کیا تھا، لیکن خود اہلِ اسلام نے اس طرف توجہ نہیں کی تھی، مامون نے اسی ذوق و خصوصیت کی بنا پر ان کے ذریعہ سے کرۂ زمین کی پیمائش کرائی، کیونکہ اس کو کتبِ حکمیہ کے ذریعہ سے معلوم ہوا تھا کہ کرۂ زمین کا دور چوبیس ہزار میل ہے، مامون نے اس کی تحقیق کرنی چاہی تو ان ہی تینوں کو اس کا حکم دیا اور ان کی تحقیقات سے معلوم ہوا کہ جو کچھ کتب حکمیہ میں لکھا ہے وہ صحیح ہے(۱)۔

مامون کے بعد واثق باللہ اور اس کے بعد متوکل باللہ نے بھی ترجمے کے کام کو بہت زیادہ ترقی دی، اور ہم پورے عباسی دور کو ترجمہ کی ترقی و تنوع کے لحاظ سے تین دوروں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) پہلے دور میں جو منصور کے زمانے سے شروع ہو کر ہارون رشید کے زمانے تک ختم ہوا، صرف اخلاق، ہیئت، منطق اور طب کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔

(۲) دوسرے دور میں جو مامون کے زمانہ سے شروع ہوا، تمام یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔

(۳) تیسرے دور میں جو چوتھی صدی ہجری تک قائم رہا ارسطو کی منطق اور طبعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے، اور ان کی شرحیں اور تفسیریں لکھی گئیں۔

ان تینوں دوروں میں مترجمین کی جماعت میں زیادہ تر عیسائی، ان سے کم صابی اور ان سے بھی کم ہندو، ایرانی اور یہودی شامل ہیں، خود مسلمانوں میں یعقوب کندی کے سوا کوئی دوسرا قابل الذکر مسلمان مترجم نہیں پیدا ہوا، اس لیے اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خود مسلمانوں کو یونانی فلسفہ کی تاریخ سے کیا تعلق ہے؟ اور فلسفہ و منطق میں ان کے کیا کارنامے ہیں؟ یہیں سے حکمائے اسلام کا ایک مستقل دور شروع ہوتا ہے، اور ہم انکے سوانح و حالات کے ساتھ ان کے فلسفیانہ کارنامے بیان کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۹۔۸۰

حکمائے اسلام

اوپر گذر چکا ہے کہ سب سے پہلے نسطوری اور یعقوبی عیسائیوں نے سریانی زبان میں یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے کیے تھے، اس لیے اسلامی فتوحات کے بعد جب مسلمانوں سے ان کے تعلقات قائم ہوئے تو قدرتی طور پر ان ہی نے سریانی زبان سے عربی زبان میں ان کتابوں کے ترجمے کیے، یہی وجہ ہے کہ اسلامی عہد میں اور قوموں کے مترجمین سے عیسائی مترجمین کی تعداد زیادہ رہی، لیکن ان عیسائیوں نے سریانی زبان میں یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے تھے، ان میں دو عیب بہت زیادہ نمایاں تھے۔

(۱) ایک تو یہ کہ وہ بالکل ترجمہ ہی ترجمہ تھے، نہ ان میں ایجاد و اختراع سے کام لیا گیا تھا، اور نہ جدید نظریات اور خیالات پیش کیے گئے تھے،

(۲) دوسرے یہ کہ یہ ترجمے صحت اور دقت نظری کے ساتھ نہیں کیے گئے تھے، بلکہ مترجمین نے ان میں بہت کچھ تغیر و تحریف کر دیا تھا، اور یونانی علوم و فنون کے متعلق مسلمانوں میں جو غلطیاں پھیلیں ان کا زیادہ تر سبب یہی سریانی ترجمے تھے، چنانچہ جمال الدین قفطی نے ارسطو کے تذکرے میں لکھا ہے کہ جن لوگوں نے ارسطو کے کلام کو یونانی زبان سے رومی، سریانی، فارسی اور عربی میں نقل کیا انھوں نے بہت کچھ تحریفات و تغیرات کیے۔(۱)

کشف الظنون میں ہے کہ جن کتابوں کے ترجمے کیے گئے ان کے اصلی معنی قائم نہیں رہے، کیونکہ ان ترجموں میں جیسا کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۹

ترجمہ کرتے وقت ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے، نہایت کثرت سے تحریفات واقع ہوئیں(۱)۔

ان تحریفات کے ساتھ جو ترجمے کیے گئے تھے وہ مبہم، غیر مفہوم اور باہم ایک دوسرے سے مختلف بھی تھے(۲)، سب سے بڑی بات یہ تھی کہ عیسائی مترجمین ذاتی شوق یا علمی دلچسپی سے ترجمہ نہیں کرتے تھے، بلکہ ان سے کسی خلیفہ یا وزیر یا اور کسی بڑے شخص کے حکم کی تعمیل مقصود ہوتی تھی، چنانچہ ٹ،ج دوبویر تاریخ فلسفۂ اسلام میں لکھتا ہے کہ

> ان مترجموں کو بہت بڑے فلسفی نہیں سمجھنا چاہیے، یہ لوگ شاذونادر ذاتی شوق سے کام کرتے تھے، زیادہ تر کسی خلیفہ، وزیر یا کسی اور جلیل القدر شخص کے حکم سے(۳)۔

ترجموں کا مقصد زر طلبی کے سوا کچھ نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ حنین کتاب کے وزن و ضخامت کے بڑھانے کے لیے دبیز کاغذ پر جلی حروف میں ترجمے کرتا تھا، اور اس کے صلے میں مامون کے دربار سے اس کے برابر سونا یا درہم تول کے لیتا تھا، اس کا قدرتی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ ترجموں کی تعداد تو بڑھ گئی، لیکن بہترین کتابوں کے بہت کم ترجمے کیے گئے، صاحبِ کشف الظنون نے لکھا ہے کہ یونان کی بہترین کتابیں یونانی شہروں میں رہ گئیں، اور عربی زبان میں ان کا بہت کم ترجمہ ہوا(۴)، اس پر علامہ شبلی مرحوم نے المامون کے حاشیے میں لکھا ہے کہ

> میں اس موقع پر صرف اس قدر کہنا چاہتا ہوں کہ صاحبِ کشف الظنون کو تاریخ الحکماء، طبقات الاطباء غور سے پڑھنا چاہیے تھا، میں کئی سو تصنیفات کے ترجمے کا نشان دے سکتا ہوں،

لیکن سوال ترجموں کی کثرت کا نہیں، بلکہ ترجمہ کی نوعیت و صحت کا ہے، اس لیے ترجموں کی یہ کثرت ہی ترجموں کی نوعیت اور صحت کو مشتبہ کر دیتی ہے،

(۱) کشف الظنون جلد اول ص ۴۴۹ (۲) ایضاً ص ۴۴۸ (۳) تاریخ فلسفۂ اسلام ترجمہ ڈاکٹر عابد حسین ص ۴۱ (۴) کشف الظنون ج ۱ ص ۴۴۹

مامون کے زمانے میں اگرچہ کتابوں کے انتخاب اور ترجموں کی اصلاح کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی تاہم اس زمانے میں بھی حنین وغیرہ نے جو ترجمے کیے تھے، جیسا کہ اوپر گذر چکا، مبہم اور ایک دوسرے سے مختلف تھے (۱)۔

لیکن مسلمانوں نے یونانی کتابوں کے ترجموں کے ذریعہ سے جو یونانی علوم حاصل کیے ان میں ان عیسائیوں کے ترجموں سے زیادہ صحت، وضاحت اور دقت نظری پائی جاتی تھی، اور اس کے ساتھ انھوں نے خود بہت کچھ ایجادات واختراعات کی تھیں۔

اس سے بڑھ کر یہ کہ مسلمانوں نے یونانی علوم وفنون پر تنقیدی نگاہ ڈالی، اور سب سے پہلے متکلمین نے یونانیوں کے منطقی اصول و قواعد پر اعتراضات کیے، اور نظام ابراہیم بن سیار نے ارسطو کی کتاب کا رد لکھا، لیکن چونکہ ان کے کارنامے زیادہ تر علم کلام سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے ہمارے تذکرہ نویسوں نے ان کو حکمائے اسلام میں شامل نہیں کیا ہے، بلکہ یہ لوگ متکلمین کے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، مسلمانوں میں سب سے پہلے جو شخص فلسفی کے لقب سے مشہور ہوا وہ

یعقوب کندی

ہے جو عرب کے ایک شاہی خاندان کا فرد ہے،

ولادت اس کا باپ ابو اسحاق بن الصباح خلیفہ مہدی اور ہارون رشید کے زمانے میں کوفہ کا امیر تھا، اور بوئر نے لکھا ہے کہ کندی اسی شہر میں پیدا ہوا (۲)، لیکن ہمارے تذکرہ نویسوں نے اس کا سالِ ولادت اور سالِ وفات نہیں لکھا، یورپین محققین نے بھی اگرچہ اس کا سال ولادت نہیں متعین کیا، تاہم ان میں بعض نے اس کا سال

(۱) کشف الظنون ج ۱ ص ۴۴۸ (۲) تاریخ فلسفۂ اسلام ص ۷۰

وفات ۲۵۸ھ (۱) اور بعض نے ۲۶۰ھ (۲) لکھا ہے، لیکن اس کی سند معلوم نہیں، اصل یہ ہے کہ تاریخی تصریحات سے تو کندی کا سالِ ولادت اور سالِ وفات متعین نہیں کیا جا سکتا، تاہم اتنا صحیح طور پر معلوم ہے کہ وہ مامون کے زمانے میں موجود تھا، اور متوکل کی وفات کے زمانے تک زندہ رہا (۳)۔

مامون ۱۹۸ھ میں تخت نشین ہوا ہے، اور متوکل نے ۲۴۷ھ میں وفات پائی ہے، اس لیے کندی ۱۹۸ھ سے پیشتر پیدا ہوا ہوگا، اور ۲۴۷ھ کے بعد وفات پائی ہوگی، اس نے ۲۵۷ھ میں نجوم کے رو سے ایک پیشین گوئی کی تھی، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۲۵۷ھ میں زندہ تھا، لیکن اس کے بعد کس سنہ میں وفات پائی، اس کا صحیح حال معلوم نہیں،

مذہب شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ بعض اقوال کے مطابق وہ ابتدا میں یہودی تھا، پھر اسلام لایا، اور بعض اقوال کے مطابق عیسائی تھا، عروضی سمرقندی نے اس کے متعلق ایک بڑی حکایت یہ لکھی ہے کہ یعقوب کندی یہودی تھا، اور مامون کا مقرب بارگاہ تھا، ایک روز وہ مامون کے دربار میں آیا، اور اسلام کے ایک امام سے اوپر بیٹھ گیا، اس نے کہا کہ تم ذمی ہو، ایک امام اسلام سے اوپر کیوں بیٹھ گئے، کندی نے کہا اس لیے کہ تم جو کچھ جانتے ہو میں اس کو جانتا ہوں، لیکن میں جو کچھ جانتا ہوں تم اس کو نہیں جانتے، وہ کندی کو صرف ایک منجم کی حیثیت سے جانتا تھا، اس لیے اس نے کندی کے امتحان کی غرض سے ایک کاغذ پر ایک چیز لکھ کر مامون کے قالین کے نیچے رکھدی، اور کہا کہ اگر اس کو بتادو تو میں تمھارے اس دعوے کو تسلیم کر سکتا ہوں، کندی نے اس کو بتادیا تو مامون اور اس امام کو بڑا تعجب ہوا، اور بغداد سے عراق و خراسان تک اس واقعہ کی شہرت ہو گئی، یہاں تک کہ بلخ کا ایک

(۱) تاریخ فلاسفۃ الاسلام محمد لطفی ص ۱ (۲) حواشی چہار مقالہ ص ۲۰۵ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۰۷۔۲۰۸

متعصب فقیہ ابو معشر اس غرض سے بغداد روانہ ہوا کہ وہ بغداد میں جاکر کندی کے حلقۂ درس میں شریک ہو اور علم نجوم کی تعلیم حاصل کرنے کے بہانے سے موقع پائے تو اس کو قتل کر دے، چنانچہ بغداد پہنچ کر اس نے کندی سے علم نجوم پڑھنے کی درخواست کی تو کندی نے صاف کہدیا کہ تم میرے قتل کی غرض سے آئے ہو(۱)۔

لیکن یہ حکایت افسانہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی، چنانچہ حواشیِ چہار مقالہ میں کندی کے آباواجداد کے اسلامی کارناموں کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ:

"مقصود از ین ہمہ تطویل آنست کہ معلوم شود کہ مصنف راچہ سہوے عظیم دست دادہ کہ اور ایہودی دانستہ است و حالانکہ خود او و آباء و اجداد او از اشہر مشاہیر مسلمین بودہ اند پس این حکایت کہ بناے آن بر چنین امرے باطل و اساسے واہی است خود از اصل باطل و از اکاذیب روات و خرافات قصاص است"(۲)۔

بہر حال یعقوب کندی مسلمان تھا اور ایک معزز مسلمان خاندان میں پیدا ہوا۔

تعلیم و تربیت اس کا ابتدائی زمانہ بصرہ میں گذرا، جہاں اس کی جائداد تھی، ممکن ہے اس نے وہاں کچھ تعلیم بھی حاصل کی ہو، لیکن حقیقی تعلیم اس نے بغداد میں آکر حاصل کی، ہمارے تذکرہ نویس متفق اللفظ ہیں کہ وہ طب، فلسفہ، حساب، ہندسہ، منطق اور علم نجوم کا بہت بڑا ماہر تھا، اخبار الحکماء قفطی میں ہے کہ وہ یونانی، فارسی اور ہندی فلسفہ کی تمام شاخوں میں پوری مہارت رکھتا تھا، لیکن کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ اس نے کن کن اساتذہ سے ان علوم کی تعلیم حاصل کی، اور وہ کون کون سی زبانیں جانتا تھا، تاہم چونکہ اس نے فلسفیانہ کتابوں کے ترجمے کیے ہیں، اس لیے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ اس زمانے کی زبانوں میں سے یونانی یا سریانی زبان ضرور جانتا ہوگا، غرض ان علوم کی مہارت کی وجہ سے اس نے مامون کے دربار میں بڑا اعزاز حاصل کیا، اور اس دور کے مشہور مترجمین میں شامل ہو گیا، مامون کے بعد معتصم نے بھی

(۱) چہار مقالہ ص ۵۵-۵۶ (۲) حواشی چہار مقالہ ص ۲۰۴

اس کی قدردانی کی اور اس کو اپنے بیٹے احمد کا استاد مقرر کر دیا(۱)۔

مخالفت لیکن ان علوم کی مہارت کی وجہ سے اس کو بڑی بڑی مخالفتوں کا بھی سامنا کرنا پڑا، چنانچہ اس کے زمانے میں ابو معشر جعفر بن محمد بلخی ایک بزرگ تھے، جو پہلے اصحابِ حدیث میں شامل تھے، اور اس بنا پر یعقوب کندی سے سخت عداوت رکھتے تھے، اور لوگوں کو فلسفیانہ علوم میں مہارت رکھنے کی وجہ سے اس کے خلاف بھڑکایا کرتے تھے، یعقوب کندی نے درپردہ بعض اشخاص کو اس غرض سے متعین کیا کہ وہ ان کو علم حساب و ہندسہ کی طرف متوجہ کریں، انھوں نے ان علوم کی طرف توجہ کی، لیکن ان میں کمال نہ حاصل کر سکے، اب وہ علم نجوم کی طرف مائل ہوئے، اور چونکہ یعقوب کندی بھی علم نجوم کا ماہر تھا، اس لیے اس فنی اشتراک کی وجہ سے انکی عداوت کا خاتمہ ہو گیا(۲)، ابو معشر کے سوا یعقوب کندی کے سب سے بڑے دشمن موسیٰ بن شاکر کے فرزند محمد اور احمد تھے، ان دونوں کی عادت یہ تھی کہ جو لوگ علوم و فنون کے ماہر ہوتے تھے انکے خلاف ریشہ دوانیاں اور سازشیں کیا کرتے تھے، چنانچہ اس طریقہ سے انھوں نے ایک مشہور ریاضی داں سند بن علی کو متوکل کے دربار سے الگ کرادیا، اور یعقوب کندی کے خلاف بھی سازش کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ متوکل نے اس کو سزا دی اور دونوں نے اس کی تمام کتابیں ضبط کر لیں، اور ان کو ایک مستقل کتب خانہ میں رکھا، جس کا نام کتب خانہ کندیہ رکھا گیا، لیکن بعد کو سند بن علی کی سفارش سے انھوں نے یہ تمام کتابیں واپس کر دیں اور یعقوب کندی کو اپنا تمام علمی سرمایہ واپس مل گیا(۳)۔

ایک اور بڑا تاجر بھی جو یعقوب کندی کے پڑوس میں رہتا تھا، اس کا سخت مخالف تھا، اور لوگوں کو اس کے خلاف بھڑکایا کرتا تھا، اتفاق سے اس کا ایک لڑکا جس نے تجارت کے تمام کاروبار کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا، سکتہ میں مبتلا ہوا، اور اس

(۱) شہرزوری قلمی ص ۲۱ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۰۷ (۳) ایضاً ص ۲۰۷۔۲۰۸

نے بغداد کے تمام اطباء کو اس کے علاج کے لیے بلوایا، بہت سے اطبائے نے تو مرض کی شدت اور اہمیت کی بنا پر آنے ہی سے انکار کر دیا، اور جو اطبا آئے، ان کے علاج سے کوئی فائدہ نہیں ہوا، آخر میں لوگوں نے اس کو مشورہ دیا کہ تم اس زمانے کے مشہور فلسفی کے پڑوس میں رہتے ہو، اور وہ اس مرض کے علاج کا سب سے زیادہ ماہر ہے، اگر اس کی طرف رجوع کروگے تو تمھارا مقصد حاصل ہو جائے گا، مجبوراً اس نے ایک دوست کی سفارش سے یعقوب کندی کو بلوایا اور اس نے لڑکے کی نبض دیکھی تو کہا کہ میرے علم میں موسیقی کے تلامذہ میں جو لوگ عود کے بجانے اور غم پیدا کرنے والے اور قلب کو قوت دینے والے طریقوں سے واقف ہوں بلائے جائیں، چنانچہ چار شخص بلائے گئے، اور کندی نے اس کو حکم دیا کہ اس کے بتائے ہوئے طریقوں کے موافق لڑکے کے سرہانے برابر عود بجاتے رہیں، کندی لڑکے کی نبض پر ہاتھ رکھے ہوئے تھا، اور وہ عود بجاتے جاتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ نبض میں قوت پیدا ہوتی گئی، سانس آنے جانے لگی، یہاں تک کہ لڑکے میں پہلے حرکت پیدا ہوئی، پھر اٹھ بیٹھا، اور بات چیت کرنے لگا، اب کندی نے اس کے باپ سے کہا کہ تم کو جن چیزوں کے پوچھنے کی ضرورت ہے، اس سے پوچھ لو اور اس کو لکھتے جاؤ، وہ پوچھتا جاتا تھا، اور لڑکا جواب دیتا جاتا تھا اور وہ لکھتا جاتا تھا، جب سب کچھ پوچھ چکا تو بجانے والوں نے وہ طریقے چھوڑ دیے جن کے مطابق عود بجا رہے تھے، اور عود بجانا چھوڑ دیا، جس کی وجہ سے لڑکا پھر سکتے میں مبتلا ہو گیا، اس کے باپ نے پھر عود بجانے کی خواہش کی، لیکن کندی نے کہا کہ اس کی تھوڑی سی زندگی باقی رہ گئی تھی، اب اس میں اضافہ نہیں ہو سکتا(۱)۔

بہر حال باوجود ان مخالفتوں کے کندی نے اپنے علم و فضل کی بدولت ایک مدت تک خلفاء کے درباروں میں نہایت عزت کے ساتھ زندگی بسر کی، لیکن بعد کو

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۶۔ ۲۴۷

دربار شاہی سے معتوب ہوا، اور غالباً اسی حالت میں وفات پائی،

اس نے جس مرض میں وفات پائی اس کے متعلق اخبار الحکماء قفطی میں لکھا ہے کہ اس کی ران میں تشنجی درد تھا، اور وہ اس کے لیے پرانی شراب پیتا تھا، جس سے وہ اچھا ہو جاتا تھا، لیکن بعد کو شراب سے توبہ کرلی، اور شہد کی شراب پینے لگا، لیکن اس شراب کی حرارت کا اثر جسم کے اندرونی حصہ تک نہ پہنچ سکا، اور درد نے شدت اختیار کر لی اور اعصاب میں سخت درد پیدا ہو گیا، جس کا اثر دماغ تک پہنچا اور اسی اثر سے کندی نے انتقال کیا(۱)۔

اخلاق و عادات ہمارے تذکرہ نویسیوں نے یعقوب کندی کے اخلاق و عادات کے متعلق نہایت بخل سے کام لیا ہے، ابن ندیم نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ بخیل تھا، لیکن اس کی تائید کسی واقعہ سے نہیں کی ہے، البتہ اس نے اپنے بیٹے ابو العباس کو چند وصیتیں کی ہیں جن میں بعض وصیتوں میں اس نے بخل و طمع کی ترغیب شاعرانہ الفاظ میں دی ہے، اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے اس وصیت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ اگر یہ کندی کی وصیت ہے تو ابن ندیم نے بالکل سچ لکھا ہے کہ وہ بخیل تھا(۲)۔

تلامذہ یعقوب کندی کا مشغلہ صرف درس و تدریس اور تصنیف و تالیف تھا، اس لیے اس کے پاس ہمیشہ چند لکھنے پڑھنے والے لوگ رہتے تھے، جن میں ہمارے تذکرہ نویسوں نے حسنویہ، نقطویہ، سلمویہ، رحمویہ اور احمد بن الطیب کا نام تخصیص سے لیا ہے(۳)، ان میں حسنویہ، نقطویہ اور رحمویہ کا حال تو کسی تذکرہ میں نہیں ملتا، اور غالباً یہ وہ لوگ تھے جو اس کا مسودہ صاف کیا کرتے تھے، البتہ سلمویہ اور احمد بن الطیب کے حالات ہمارے تذکرہ نویسوں نے لکھے ہیں۔

سلمویہ معتصم کا طبیب خاص تھا، اور اس کے دربار میں اس قدر رسوخ و اقتدار رکھتا تھا کہ معتصم جس قدر فرامین و احکام جاری کرتا تھا، سب کے سب سلمویہ

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۷ (۲) طبقات الاطباج ۱ ص ۲۰۹ (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۶

کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہوتے تھے، معتصم کا قول تھا کہ میرا طبیب سلمویہ میرے نزدیک قاضی القضاۃ سے بھی بڑا ہے، کیونکہ قاضی القضاۃ میرے مال کے متعلق فیصلہ کرتا ہے اور یہ میرے جان کے متعلق، اور میری جان میرے مال پر شرف رکھتی ہے، سلمویہ بیمار ہوا تو معتصم نے خود عیادت کی اور اپنے فرزند کو اس کی عیادت کا حکم دیا، اور کہا کہ مجھکو یقین ہے کہ میں اس کے بعد زندہ نہ رہ سکوں گا، کیونکہ وہ میری زندگی کا محافظ تھا، چنانچہ اس کے بعد اسی سال معتصم کا بھی انتقال ہو گیا، سلمویہ نے انتقال کیا تو معتصم نے اس روز کھانا نہیں کھایا اور حکم دیا کہ اس کا جنازہ محل میں لایا جائے، اور عیسائیوں کے دستور کے مطابق اس پر شمع و بخور کیساتھ نماز جنازہ پڑھی جائے۔

احمد بن الطیب سرخسی فلسفیانہ علوم کے ساتھ، نحو، شعر اور علم حدیث کا بھی ماہر تھا، پہلے وہ خلیفہ معتضد کا استاد تھا، پھر بغداد کا محتسب مقرر ہوا، اور معتضد کا ندیم خاص ہو گیا، اور اس نے اس کو اپنا ہمراز بنا لیا، اور امور سلطنت میں اس سے مشورہ لینے لگا، لیکن یہی تقرب و اختصاص اس کے قتل کا سبب ہوا، چنانچہ اس نے معتضد کے ایک راز کو فاش کر دیا اور اس کا آخری نتیجہ یہ ہوا کہ معتضد نے اس کو قتل کر دیا، احمد بن الطیب سرخسی نے بہت سے کتابیں لکھیں جن کے نام طبقات الاطباء وغیرہ میں مذکور ہیں، اور وہ یعقوب کندی کے مخصوص تلامذہ میں تھا۔

فلسفہ یعقوب کندی کا شمار عباسی دور کے بہترین مترجمین میں کیا گیا ہے، اور تمام تذکروں میں لکھا ہے کہ اس نے فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا، اور فلسفہ کی مشکل کتابوں کی توضیح، تلخیص اور تفصیل کی، اس کے حالات میں یہ بھی لکھا ہے کہ وہ یونانی، ایرانی، اور ہندوستانی فلسفہ کا بہت بڑا ماہر تھا، لیکن تذکروں سے یہ بالکل پتہ نہیں چلتا کہ اس نے کن کن کتابوں کے ترجمے کیے، اور کن کن زبانوں سے کیے، البتہ اس کی تصنیفات کی ایک طویل فہرست ہے، جس کو علامہ ابن ابی اصیبعہ نے

چار پانچ صفحوں میں نقل کیا ہے، اخبار الحکماء قفطی اور فہرست ابن ندیم میں اس فہرست کی تقسیم علوم و فنون پر کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فلسفہ، منطق، ہندسہ، حساب، موسیقی، نجوم، طب، جدل اور سیاست وغیرہ کے متعلق بہ کثرت کتابیں لکھی ہیں، لیکن ان کتابوں میں سب سے پہلے ابن صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں اس کی منطقیانہ کتابوں پر ان الفاظ میں نکتہ چینی کی ہے،

"ان کتابوں کا عام رواج ہو گیا ہے، لیکن علوم میں ان سے بہت کم فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ صناعت تحلیل سے خالی ہیں اور حق و باطل میں امتیاز صرف اسی سے ہو سکتا ہے، رہ گئی صناعت ترکیب جس کا یعقوب کندی نے ان کتابوں میں لحاظ رکھا ہے، ان سے وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جس کے پاس مقدمات موجود ہوں جن سے وہ ترکیب دے سکے، لیکن ہر مطلب کے مقدمات صرف صناعت تحلیل سے معلوم ہو سکتے ہیں، مجھے معلوم نہیں کہ یعقوب نے اس عظیم الشان صناعت کو کیوں نظر انداز کر دیا، کیا وہ اس کی اہمیت سے ناواقف تھا؟ یا اس کی توضیح میں بخل سے کام لیا؟ بہر حال جو صورت بھی ہو وہ نقص سے خالی نہیں، ان کے علاوہ اور علوم میں اس کے بکثرت رسالے ہیں جن سے اس نے آراء فاسدہ کا اظہار کیا ہے، اور ایسے مذاہب بیان کیے ہیں جو حقیقت سے دور ہیں" (۱)۔

جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں اسی اعتراض کو اور زیادہ واضح الفاظ میں بیان کیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ

"اکثر علوم میں اسکی مشہور تصنیفات ہیں، جن میں بعض طویل اور بعض چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں، لیکن باوجود تبحر علمی کے وہ اپنی تصنیفات میں کوتاہی کرتا ہے، اور کبھی غیر یقینی دلائل بیان کرتا ہے، اور کبھی خطیبانہ اور شاعرانہ اقوال سے کام لیتا ہے، اس نے صناعت تحلیل کو نظر انداز کر دیا، جس کے بغیر منطق کے قواعد واضح نہیں ہو سکتے، اگر وہ اس سے ناواقف تھا تو یہ بہت بڑی جہالت ہے، اور اگر بخل سے کام کیا تو یہ علماء کی شان کے خلاف ہے، رہ گئی صناعت ترکیب جس کو اس نے اپنی

(۱) طبقات الامم ص ۵۲

تصنیفات میں پیش نظر رکھا ہے تو اس سے صرف وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جو اپنے تبحر علمی کی وجہ سے اس سے بے نیاز ہے"(۱)۔

لیکن علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ قاضی صاعد اندلسی کی یہ نکتہ چینی زیادہ تر تعصب پر مبنی ہے، اور اس سے یعقوب کندی کے علم میں کوئی کمی نہیں ہو سکتی۔

بہر حال کوئی چیز دفعۃً ترقی نہیں کر سکتی، صناعت تحلیل کے نظرانداز کر دینے سے یعقوب کندی میں جو کمی رہ گئی تھی، اس کو اس کے بعد فارابی نے پورا کر دیا، یعقوب کندی کو خالص فلسفی خیال کیا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ مسلمانوں میں سب سے پہلے فلسفی کے لقب سے مشہور ہوا، لیکن اسی کے ساتھ اس میں متکلمانہ شان بھی پائی جاتی ہے، اور اس نے متعدد رسالے علم کلام کے مسائل و مباحث پر بھی لکھے ہیں، مثلاً ایک رسالہ منانیہ اور ایک رسالہ ثنویہ کے رد میں لکھا ہے، ایک رسالہ میں ملاحدہ کی تردید کی ہے، ایک رسالہ نبوت پر لکھا ہے، ایک رسالہ میں یہ بیان کیا ہے کہ اجرام فلکی خدا کا سجدہ کیوں کر کرتے ہیں، ایک رسالہ میں بعض متکلمین کی تردید کی ہے، ان ہی تصنیفات کی بنا پر شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ اس نے اپنی بعض تصنیفات میں شریعت اور حکمت میں تطبیق دی ہے، دوبوئر تاریخ فلاسفۂ اسلام میں لکھتا ہے کہ

"کندی کئی پہلوؤں سے معتزلی متکلمین اور اپنے زمانہ کے نوفیثاغورثی فلاسفہ فطرت سے علاقہ رکھتا ہے،"

لیکن عام طور پر وہ صرف ارسطو کا مقلد خیال کیا جاتا ہے، موجد اور مجتہد نہیں خیال کیا جاتا، اگرچہ بعض یورپین محققین نے اس کو بہت بڑا مجتہد اور موجد بھی تسلیم کیا ہے، لیکن دوبوئر اس کی نسبت لکھتا ہے۔

"کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا، اسے اپنے زمانہ کے سارے علم و فضل پر عبور تھا،

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۴۱

ممکن ہے کہ اس نے جغرافیہ داں، مورخ تمدن اور طبیب کی حیثیت سے نئے مشاہدات کیے ہوں اور ان سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو، لیکن وہ ذہن خلاق ہرگز نہیں رکھتا تھا۔"

محمد لطفی تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں لکھتے ہیں کہ

یعقوب کندی باوجود اس وسعت علم اور کثرت تصنیفات کے صحیح معنی میں موجد اور مجتہد نہ تھا، کیونکہ اسکا کوئی خاص فلسفیانہ اصول نہ تھا، بلکہ وہ ایک ایسا مصنف تھا جو علم کی اشاعت امہاتِ کتب کی شروح و حواشی کے ذریعہ سے اور اپنی کتابوں میں فیثاغورث اور ارسطو کے پیروؤں کے مذہب کے داخل کرنے سے کرتا تھا" (۱)۔

افسوس ہے کہ یعقوب کندی کی کوئی تصنیف موجود نہیں ہے، اس لیے ہم اس کے طرز تحریر اور مسائل کے متعلق کوئی رائے ظاہر نہیں کر سکتے۔

(۱) تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص ۱۰

حکیم یحیی بن ابی منصور

ان کے حالات اگرچہ نہایت مختصر ملتے ہیں، لیکن ایک خاص کارنامے کی وجہ سے ان کو حکمائے اسلام میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے، اس لیے تذکرہ نویسوں نے ان کا ذکر خاص طور پر کیا ہے۔

تتمہ صوان الحکمۃ میں ان کا نام یحیی بن منصور لکھا ہے، لیکن فہرست ابن ندیم، ابن خلکان، طبقات الامم اور اخبار الحکماء قفطی میں ان کا نام یحیی بن ابی منصور بتایا ہے، بہر حال وہ ایک خاندانی منجم اور ریاضی داں تھے، ان کا باپ ابو منصور خلیفہ ابو جعفر کا منجم تھا، اور مجوسی مذہب رکھتا تھا، اور ان کا بیٹا یحیی فضل بن سہل ذوالریاستین کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور احکام نجوم میں فضل اسی کی رائے پر عمل کرتا تھا، لیکن جب فضل بن سہل حوادثِ زمانہ کا شکار ہوا تو یحیی مامون کے منجم اور ندیم ہو گئے، اور اس نے ان کو اسلام قبول کرنے کی ترغیب دی اور وہ ان کے ہاتھ پر اسلام لائے۔(۱)

تتمہ صوان الحکمۃ کے حاشیہ میں ابن اسفندیار سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام بزیست بن فیروزاں تھا، لیکن مامون نے ان کے اور ان کے باپ دونوں کے ناموں کو بدل دیا۔

یحیی اور ابو منصور تو ریاضی داں تھے، لیکن ان کے خاندان میں ادیبوں اور شاعروں کی ایک بہت بڑی جماعت بھی پیدا ہوئی، جس نے خلفاء کی منادمت و مجالست کا شرف حاصل کیا، ثعالبی نے یتیمہ کے ایک مستقل باب میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) ابن خلکان جلد ۲ ص ۱۹۴

یحیی بن ابی منصور کا سال ولادت کسی تذکرے میں مذکور نہیں ہے، البتہ ان کی وفات کے متعلق ابن خلکان نے لکھا ہے کہ جس سال مامون طرسوس کے قصد سے نکلا یحیی نے حلب میں وفات پائی، اور وہیں قریش کے قبرستان میں دفن ہوئے، اور ان کی قبر پر ان کا نام لکھا ہوا ہے، لیکن فہرست ابن ندیم میں ہے کہ انھوں نے روم کے شہر میں وفات پائی لیکن ان دونوں روایتوں سے ان کا سال وفات معلوم نہیں ہوتا، تتمہ صوان الحکمۃ کے حاشیے میں فہرست ابن ندیم سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے مامون کی وفات کے بعد جو ۲۱۸ھ میں واقع ہوئی انتقال کیا، بہر حال مامون نے ۲۱۶ھ میں طرسوس پر چڑھائی کی اور اسی سفر جہاد میں ۲۱۸ھ میں وفات پائی، اس لیے یحیی کی وفات بھی قریب قریب اسی زمانے میں ہوئی،

یحیی کی تصنیفات میں صرف چند کتابیں ہیں اور سب کی سب ریاضی سے تعلق رکھتی ہیں۔

(۱) کتاب الزیج الممتحن دو نسخے اول و ثانی

(۲) کتاب مقالۃ فی عمل ارتفاع سدس ساعۃ لعرض مدینۃ السلام

(۳) کتاب یحتوی علی ارصادلہ

(٤) رسائل الی جماعۃ فی الارصاد

لیکن ریاضی کے متعلق اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ مامون نے جو رصدگاہ قائم کی اس کے مہتمم یہی تھے، یا ان لوگوں میں جو اس کام میں شریک تھے، سب سے نمایاں شخص یہی ہیں، چنانچہ تتمہ صوان الحکمۃ میں ان کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کیا ہے

ھوصاحب الرصد فی ایام المامون	مامون کے زمانے میں وہ رصدگاہ کے مہتمم تھے
وکان متبحرا فی علوم الھندسۃ	اور علم ہندسہ میں انکو بڑی مہارت حاصل تھی

چونکہ اسلام میں یہ پہلی رصدگاہ تھی، اس لیے ہمارے تذکرنویسوں نے

اس کا ذکر خاص طور پر کیا ہے، چنانچہ ابن صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا ہے کہ "جب مامون خلیفہ ہوا اور اس نے فلسفہ و حکمت سے واقفیت حاصل کرنی چاہی اور اس کے زمانہ کے علماء نے کتاب مجسطی سے واقفیت حاصل کی اور اس میں جن آلات رصد کا بیان تھا ان کی صورت سمجھی تو اس نے اپنی سلطنت کے اطراف و جوانب سے اپنے زمانے کے علماء کو جمع کیا، اور ان کو حکم دیا کہ وہ بھی اس قسم کے اصول و قواعد وضع کریں اور بطلیموس اور بطلیموس سے پہلے لوگوں نے جس طرح ستاروں کے حالات معلوم کیے ہیں اسی طرح وہ بھی معلوم کریں، چنانچہ ان علماء نے ایسا ہی کیا اور ملک دمشق کے شہر سماسیہ میں ۲۱۴ھ میں ایک رصدگاہ قائم کی اور اس کے ذریعہ سے سورج اور بہت سے ثوابت و سیارات کے حالات معلوم کیے، لیکن ۲۱۸ھ میں مامون کی وفات کی وجہ سے یہ علماء اپنے مقاصد کو پورا نہ کر سکے اور تحقیقات کے جس درجہ کو پہنچ چکے تھے، اس کو لکھ کیا اور اس کا نام رصد مامونی رکھا، اور اس کام کو اس زمانے کے رئیس المنجمین یحیی بن ابی منصور، خالد بن عبدالملک المروزی، سند بن علی، اور عباس بن سعید الجوہری نے انجام دیا اور ہر ایک نے اس کے متعلق ایک زیچ مرتب کی جو اس کی طرف منسوب ہے، اور آج تک لوگوں کے ہاتھ میں موجود ہے، ان کی یہ رصد سلطنت اسلام کی پہلی رصد تھی، (۱)

ابن صاعد اندلسی نے غلطی سے شماسیہ کو دمشق کا شہر قرار دیا ہے، حالانکہ وہ بغداد کا شہر ہے، لیکن غالباً اس غلطی کا سبب یہ ہے کہ یہ رصدگاہ دو جگہ قائم کی گئی تھی، ایک تو بغداد کے شہر شماسیہ میں دوسرے دمشق کے پہاڑ قاسیون پر اور رصد کا کام ۲۱۵ھ سے ۲۱۷ھ تک جاری رہا، لیکن ۲۱۸ھ میں مامون کی وفات کی وجہ سے بند ہو گیا، چنانچہ جمال لدین قفطی یحیی بن ابی منصور کے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ "وہ مامون کا منجم اور اس علم میں فاضل اور عظیم المرتبہ ہے، انھوں نے

(۱) طبقات الامم ابن صاعد اندلسی ص ۵۱

امیر المومنین مامون کے دربار سے تعلق پیدا کیا، اور فن نجوم اور ستاروں کی رفتار کے علم میں نمایاں حیثیت حاصل کی اور جب مامون نے ستاروں کی رصد کا قصد کیا تو یحیٰ اور ایک جماعت کو جن کے نام ان کے حروف تہجی میں آئیں گے، رصد اور آلات رصد کی اصلاح کا حکم دیا انھوں نے بغداد شہر شماسیہ اور دمشق کے پہاڑ قاسیون پر اس حکم کی تعمیل کی اور یہ کام ۲۱۵ھ سے ۲۱۷ھ تک جاری رہا، پھر ۲۱۸ھ میں مامون کی وفات کی وجہ سے بند ہو گیا۔(۱)

رصد گاہ کے علاوہ مامون کے دربار میں بعض اور واقعات بھی پیش آئے، جس سے علم نجوم میں یحیٰ بن ابی منصور کی مہارت کا اظہار ہوا، چنانچہ خود یحیٰ بن ابی منصور کا بیان ہے کہ "میں مامون کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کے یہاں منجمین کی ایک جماعت موجود تھی، اور اس کے پاس ایک شخص تھا جو نبوت کا دعوی کرتا تھا، لیکن ہم کو اس دعویٰ کا حال معلوم نہ تھا، مامون نے مجھ سے اور دوسرے منجمین سے کہا کہ "جاؤ اور طالع لیکر بتاؤ کہ اس شخص کا دعوی سچ ہے یا جھوٹ؟ لیکن مامون نے ہم کو یہ نہیں بتایا کہ وہ متنبی یعنی مصنوعی پیغمبر ہے، ہم سب نے طالع لیا اور تمام منجمین نے یہ فیصلہ کیا کہ اس کا دعوی صحیح ہے، لیکن میں خاموش رہا، مامون نے مجھ سے کہا کہ "تم کا کہتے ہو"؟ میں نے کہا کہ وہ اپنے دعویٰ کی صحت کی فکر میں ہے، لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوگا، مامون نے اس کی وجہ پوچھی تو میں نے علم نحوم کے رو سے اس کی وجہ بتادی، مامون نے اس کو پسند کیا، پھر کہا کہ تم لوگوں کو معلوم ہے کہ یہ کون شخص ہے؟ ہم سب نے کہا "نہیں" اس نے کہا کہ "یہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے" میں نے کہا کہ "اے امیر المومنین کیا اس کے پاس کوئی حجت ہے"؟ مامون نے دریافت کیا تو اس نے کہا "ہاں! میرے پاس دو نگینے والی ایک انگوٹھی ہے، جس کو میں پہنتا ہوں تو مجھ میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا، اور دوسرا پہنتا ہے تو ہنستے ہنستے بے قابو

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۳۴

ہو جاتا ہے، اور ہنسی نہیں رکتی، اور میرے پاس ایک شامی قلم ہے جس کو پکڑ کر میں تو لکھ سکتا ہوں لیکن دوسرا پکڑتا ہے تو اس کی انگلی نہیں چلتی، لیکن اس نے اس کو عملی صورت میں دکھایا، تو ہم سب نے کہدیا کہ یہ ایک قسم کا طلسم ہے، مامون برابر مدتوں کوشش کرتا رہا، یہاں تک کہ اس نے اقرار کیا اور نبوت کے دعویٰ سے برائت ظاہر کی، اور اس حیلے کو بیان کیا جس سے انگوٹھی اور قلم میں کام لیا تھا، مامون نے اس کو ہزار دینار دیے اور اس کے بعد ہم نے اس سے ملاقات کی تو معلوم ہوا کہ وہ علم نجوم کا بہت بڑا عالم اور عبداللہ بن السری کے اکابر تلامذہ میں شامل تھا، جس نے بغداد کے اکثر گھروں میں طلسم الخنافس بنایا۔(۱)

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۲۴۔۲۲۵

عباس بن سعید جوہری

جن ریاضی دانوں نے مامون کی رصدگاہ کو قائم کیا تھا ان میں ایک ریاضی داں عباس بن سعید جوہری بھی ہے، غالباً وہ مامون کے ہاتھ پر اسلام لایا، کیونکہ جو لوگ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرتے تھے وہ اس کے مولیٰ یعنی آزاد کردہ غلام کہے جاتے تھے۔ اور طبقات الاطباء میں ایک ضمنی موقع پر عباس بن سعید جوہری کو مامون کو مولیٰ لکھا ہے (۱)۔ بہر حال وہ ریاضی کی تمام شاخوں میں علم ہندسہ کا بہت بڑا ماہر تھا(۲)، قفطی نے اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے، ''وہ صناعتِ تسئیر اور حساب فلک کا بہت بڑا ماہر اور آلاتِ رصدیہ کے بنانے کا مہتمم تھا، اس نے مامون کی صحبت اختیار کی اور شماسیہ بغداد میں جو لوگ رصدگاہ قائم کرنے کے لیے مقرر ہوئے اس میں مامون نے اس کو بھی مقرر کیا، اس نے چاند، سورج اور بعض سیاروں کے مقامات کی تحقیق کی اور اس کے متعلق ایک زیج تیار کی جو اس فن کے لوگوں میں مشہور ہے، بہر حال اس نے اور اس کے رفقاء سند بن علی، خالد بن عبدالملک المروزی، اور یحیی بن ابی منصور نے مسلمانوں میں سب سے پہلے رصد کی بنیاد قائم کی، پھر اور لوگوں نے ان کی تقلید کی، جیسا کہ ہر شخص کے حال میں اس کا تذکرہ آئے گا، عباس بن سعید جوہری کی تصنیفات میں ایک تو زیج ہے، دوسرے کتاب تفسیر اقلیدس تیسری کتاب الاشکال التی فی المقالۃ الاولی من کتاب اقلیدس'' (۳)۔

افسوس ہے کہ ان عناصر اربعہ میں خالد بن عبدالملک المروزی کے حالات بالکل نہ مل سکے۔

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۳۳ (۲) فہرست ابن ندیم ص ۳۷۹ (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۴۸

ابُو الطیّب سند بن علی

مامون الرشید نے رصدگاہ کے قیام کے لیے جن چار ریاضی دانوں کو طلب کیا تھا ان میں یہ ایک نہایت ممتاز ریاضی داں ہے، اس کی کینت ابو الطیب (۱) اور سند بن علی نام ہے، ابتداً یہودی تھا، لیکن بعد کو مامون کے ہاتھ پر اسلام لایا، (۲) وہ اپنے زمانے کا فضلاء میں تھا، اور اصطرلاب اور آلاتِ رصد کے بنانے میں بڑی مہارت رکھتا ہے، مامون نے شماسیہ بغداد میں رصدگاہ قائم کرنی چاہی تو اس کو آلاتِ رصد کی اصلاح کے لیے طلب کیا، اور اس کو رصد کا ممتحن مقرر کیا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ریاضی کی شاخوں میں فن انجنیری کا بھی ماہر تھا، اور اس نے اس سلسلے میں بعض عملی کام بھی کیے، چنانچہ شماسیہ بغداد میں معزالدولہ ابوالحسین احمد بن بویہ نے جو عظیم الشان اور کثیر المصارف مکان تعمیر کرایا تھا، اور جس کی تعمیر سے اس کو ۳۰۵ھ میں فراغت حاصل ہوئی، اس کے حریم میں باب الشماسیہ کی پشت پر جو گرجا تعمیر کیا گیا تھا اس کو اسی سند بن علی نے تعمیر کیا تھا (۳)۔

فن انجنیری میں اس کی مہارت کا ایک ثبوت اور بھی ملتا ہے کہ وہ یہ کہ موسیٰ بن شاکر کے دونوں بیٹے محمد اور احمد فن ریاضی کے بہت بڑے ماہر تھے، خلیفہ متوکل نے ان کو نہر جعفری کے کھدوانے کا حکم دیا اور انھوں نے یہ خدمت احمد بن کثیر الفرغانی کے متعلق کی جس نے مصر میں مقیاس جدید بنایا تھا، لیکن بدقسمتی سے اس نے جو کام کیے اس کا انجام اچھا نہیں ہوا، چنانچہ اس نے نہر کے دہانے کے بنانے میں غلطی کی اور اس کو اس کے بقیہ حصوں سے پست بنایا، اس لیے دہانے میں

(۱) فہرست ابن ندیم ص ۳۸۳ (۲) ایضاً و اخبار الحکماء قفطی ص ۱۴۱ (۳) معجم البلدان ج ۵ ص ۲۹۱ و فہرست ابن الندیم ص ۳۸۳ و اخبار الحکماء قفطی ص ۱۴۱

جس قدر پانی آتا تھا اسی قدر نہر کے اور حصوں میں نہیں آتا تھا، اس معاملے میں متوکل سے محمد اور احمد کی شکایت کی گئی، اور اس نے تحقیقات کے لیے سند بن علی کو بغداد سے بلوایا، محمد اور احمد کی یہ عادت تھی کہ اس زمانے کے تمام ماہرین فن کو زک دینے اور نقصان پہنچانے کی فکر میں رہتے تھے، چنانچہ انھوں نے متوکل سے سند بن علی کی بھی شکایت کی تھی، اس لیے جب سند بن علی آیا تو ان دونوں کو اپنی ہلاکت کا یقین ہو گیا، اور اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے، چنانچہ متوکل نے سند بن علی کو بلا کر کہا کہ "ان دونوں نے مجھ سے تمہاری ہر قسم کی برائیاں بیان کی ہیں، اور اس نہر کے کھدوانے میں میرا بڑا مال ضائع کروایا ہے، تم جا کر بغور دیکھو کہ اس میں کیا غلطی ہوئی ہے؟ کیونکہ میں نے قسم کھالی ہے کہ اگر واقعہ وہی ہے جو مجھ سے بیان کیا گیا ہے تو میں ان دونوں کو اسی نہر کے کنارے پھانسی دے دونگا"۔ یہ بات محمد اور احمد کے بالکل سامنے ہوئی، اور وہ ان دونوں کے ساتھ تحقیقات کے لیے چلا، اب محمد نے سند بن علی سے کہا کہ "اے ابوالطیب! شریف آدمی کی قدرت اس کے غصے کو زائل کر دیتی ہے، ہم کو اس سے انکار نہیں ہے کہ ہم نے تمہارے ساتھ برائی کی ہے لیکن جرم کا اقرار جرم کو زائل کر دیتا ہے، اب جس طرح ہو سکے ہم کو بچاؤ"۔ اور سند بن علی نے جس طریقہ سے ان دونوں کی جان بچائی اس سے اس کی علمی اور اخلاقی بلند پایگی کا اظہار ہوتا ہے، اس سے پہلے محمد اور احمد نے یعقوب کندی کی شکایت کر کے اس کے کتب خانے پر قبضہ کر لیا تھا، اور یعقوب کندی سے سند بن علی کو بھی عداوت تھی، لیکن اس نے کہا کہ "خدا کی قسم تم دونوں جانتے ہو کہ مجھ میں اور یعقوب کندی میں عداوت تھی لیکن حق اتباع کا سب سے زیادہ مستحق ہے، تم نے اس کی کتابوں کو جو چھین لیا کیا یہ کوئی اچھا کام تھا؟ اگر تم اس کی کتابوں کو واپس کر دو تو میں تمہارا ذکر خیر کر دونگا"۔ اب محمد بن موسیٰ نے کتابیں اس کے حوالے کر دیں، اور ان کی رسید لے لی، اس نے کہا کہ "یعقوب کندی کی کتابوں کے واپس کرنے سے مجھ پر

معاہدے کی ذمہ داری عائد ہوگئی، اور علم کے معاہدے کی ذمہ داری جس کا تم نے میرے معاملے میں لحاظ نہیں کیا اس پر مستزاد ہے، اس نہر میں جو غلطی ہے وہ دجلہ کے پانی کی زیادتی سے چار مہینے تک چھپی رہے گی، اور نجومیوں کا اتفاق ہے کہ امیر المومنین اتنے دنوں تک زندہ نہ رہیں گے، اور میں ابھی امیر المومنین کو اطلاع دے دیتا ہوں کہ تم دونوں سے اس نہر میں کوئی غلطی واقع نہیں ہوئی تاکہ تم دونوں کی جان سلامت رہے، اگر منجم سچے ہیں تو ہم تینوں بچ جائیں گے، اور اگر جھوٹے ہیں اور وہ اس مدت سے زیادہ زندہ رہا، یہاں تک کہ دجلہ کے پانی میں کمی آئی اور وہ اتر گیا تو ہم تینوں پر مصیبت آئے گی" محمد اور احمد نے اس کا شکریہ ادا کیا، اور سند بن علی نے متوکل کے پاس جاکر کہہ دیا کہ ان دونوں نے کوئی غلطی نہیں کی، دجلہ کا پانی بھی بڑھ کر نہر میں آگیا اور اس غلطی کا حال چھپا رہا، دو مہینے کے بعد متوکل قتل کر دیا گیا اور محمد اور احمد کی جان بچ گئی (۱)۔

سند بن علی کی تصنیفات نجوم و حساب میں ہیں اور مشہور ہیں، فہرست ابن ندیم سے اس کی حسب ذیل کتابوں کے نام معلوم ہوتے ہیں۔

كتاب المنفصلات و المتوسطات، كتاب القواطع، كتاب الحساب الهندی، كتاب الجمع و التفريق، كتاب الجبر و المقابله

(۱) طبقات الاطباء ج ا ص ۲۰۷۔۲۰۸

بنو موسیٰ بن شاکر

محمد، احمد، حسن

مامون کے زمانے میں موسیٰ بن شاکر ایک نہایت بہادر شخص تھا، جو ابتدا میں فوجی وضع میں رہتا تھا، اور نہایت عجیب و غریب طریقہ سے رہزنی کرتا تھا، یعنی مسجد میں پہلے اپنے ہمسایوں کے ساتھ عشا کی نماز پڑھتا تھا، پھر رہزنی کے لیے خراساں کے راستے میں کوسوں دور نکل جاتا تھا، اس کا گھوڑا سرخ رنگ کا تھا، لیکن اس کے پاؤں میں سفید رنگ کا کپڑا لپیٹ دیتا تھا تاکہ جو لوگ رات کو دیکھیں ان کو یہ معلوم ہو کہ گھوڑے کے پاؤں سفید ہیں اور خود اپنی وضع بدل لیتا تھا، اس نے ایک جاسوس مقرر کیا تھا، جب کوئی شخص مال لے کر سفر کرتا تھا تو وہ اس کو اس کی اطلاع دیتا تھا، بسا اوقات اس نے ایک جماعت پر ڈاکہ ڈالا ہے اور اس پر غالب آیا ہے، بہر حال وہ عشا کی نماز پڑھ کر رہزنی کے لیے نکل جاتا تھا اور اسی رات کو واپس آکر مسجد میں باجماعت فجر کی نماز پڑھتا تھا، اس کی رہزنی کا چرچا پھیلا تو وہ اس جرم میں گرفتار کر لیا گیا، لیکن لوگوں نے شہادت دی کہ وہ رات کے اول اور آخر اوقات میں ان کے ساتھ نماز پڑھتا ہے، اس لیے اس کا جرم مشتبہ ہو گیا، بعد کو اس نے رہزنی سے توبہ کی اور مامون کے اہلِ صحبت میں شامل ہو گیا، غالباً اس نے توبہ کے بعد علمی زندگی اختیار کر لی تھی، اور علم ہندسہ میں کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ اخبار الحکماء قفطی میں اس کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ

مقدم فی علم الهندسه (۱) — وہ علم ہندسہ کا ماہر تھا

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۰۸

اور غالباً اسی بنا پر مامون نے اس کو اپنے ارباب صحبت میں شامل کر لیا تھا، اس نے وفات پائی تو تین چھوٹے چھوٹے بچے جن کے نام محمد، احمد اور حسن تھے، اپنی یادگار میں چھوڑے، مامون نے اسحاق بن ابراہیم مصعبی کی نگرانی میں ان کی پرورش کرائی اور یحیٰ بن ابی منصور کے زیر تربیت ان کو بیت الحکمت میں رکھا، یحیٰ بن ابی منصور مامون کے دربار کا نہایت مشہور ریاضی داں تھا، اور مامون نے جن لوگوں کو بغداد میں بہ مقام شماسیہ رصدخانہ قائم کرنے کا حکم دیا تھا، ان میں وہ بھی شامل تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں نے اس کے زیر تربیت علم ریاضی میں کمال حاصل کیا، اور مسلمانوں میں اسی حیثیت سے مشہور ہوئے، ان میں سب سے بڑا لڑکا ابو جعفر محمد بن موسیٰ ہندسہ، ہیئت، اقلیدس، مجسطی اور ریاضی کی تمام شاخوں کا بڑا ماہر تھا، بعد کو وہ سپہ سالار ہو گیا اور ترکوں پر غلبہ حاصل کیا، ابتدا میں ان لوگوں کی مالی حالت نہایت خراب تھی، لیکن سپہ سالار ہونے کے بعد وہ اس قدر دولت مند ہو گیا کہ اس کی سالانہ آمدنی چار لاکھ دینار ہو گئی، اس کے چھوٹے بھائی احمد کی آمدنی بھی ستر ہزار دینار تھی، اگرچہ علم میں وہ اپنے بڑے بھائی سے کم رتبہ تھا، تاہم علم الحیل میں اس نے اس قدر کمال حاصل کیا کہ ابو جعفر محمد بلکہ قدماء میں بھی اس کا کوئی ہمسر نہیں پیدا ہوا، سب سے چھوٹے بھائی حسن نے اپنے لیے صرف علم ہندسہ کو مخصوص کر لیا اور اس میں محض اپنی جودتِ طبع سے کمال کا درجہ حاصل کیا، اس نے ہندسہ کی کتابوں میں صرف اقلیدس کے چھ مقالے پڑھے تھے، لیکن بااینہمہ چند ایسے مسائل ایجاد کیے جن کی طرف قدماء کا ذہن بھی نہیں پہنچا تھا، ان ہی مسائل میں زاویہ کا تین مساوی حصوں میں تقسیم ہونا ہے، اس نے یہ کمال صرف اپنی قوت متخیلہ اور غور وفکر سے پیدا کیا تھا، اس کا خود بیان ہے کہ جب وہ غور وفکر کرتا تھا تو جس صحبت میں ہوتا تھا اس میں کسی کی بات کو نہیں سنتا تھا، ایک دن وہ غور وفکر کے بعد جو چونکا تو معلوم ہوا کہ دنیا اس کی نگاہوں میں تاریک ہو گئی ہے، اور وہ بیہوشی یا خواب کی

حالت میں ہے، ایک دن حسن نے مامون کے سامنے مروزی سے جو اقلیدس کی کتاب اور مجسطی کا بہت بڑا عالم تھا، لیکن اپنی قوتِ فکریہ سے استنباطِ مسائل نہیں کر سکتا تھا، کہا کہ تم میرے سامنے ایک مسئلہ پیش کرو، اور میں تمھارے سامنے ایک مسئلہ پیش کرتا ہوں، مروزی نے مامون سے کہا کہ اے امیر المومنین اس نے اقلیدس کی کتاب کے صرف چھ مقالے پڑھے ہیں، چونکہ مامون کا خیال تھا کہ جب تک کوئی شخص اقلیدس کی کتاب کو نہ پڑھ لے وہ ہندسہ داں نہیں ہو سکتا، اس لیے اس نے مروزی کے قول کی تصدیق نہیں کی اور حسن کی طرف اس طرح متوجہ ہوا گویا وہ مروزی کے قول کا انکار کرتا ہے، حسن نے کہا کہ اگر میں جھوٹ بولنا چاہوں تو اس کے قول کا انکار کر سکتا ہوں، کیونکہ اقلیدس کے جو مقالے میں نے نہیں پڑھے ہیں ان کی جس شکل کو بھی وہ میرے سامنے پیش کرے میں اپنی قوت فکریہ سے اس کو حل کر سکتا ہوں، ایسی حالت میں اگر میں نے اقلیدس کی پوری کتاب نہیں پڑھی ہے تو اس سے مجھکو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا، لیکن پوری کتاب کے پڑھ لینے کے بعد بھی اگر مروزی ہندسہ کا ایک معمولی مسئلہ بھی حل نہیں کر سکتا تو اس سے اس کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا، مامون نے کہا یہ سچ ہے لیکن باوجود اس کے میں تمھارا عذر قبول نہیں کر سکتا، تم نے اقلیدس کی پوری کتاب کے پڑھنے میں غفلت و کاہلی سے کام لیا، حالانکہ بولنے اور لکھنے کے لیے جس طرح الف، ب، ت بطور اصل کے کام میں لائے جاتے ہیں اسی طرح ہندسہ کی اصل اقلیدس کی کتاب ہے۔(۱)

ان لوگوں نے ریاضی کی مختلف شاخوں پر متعدد کتابیں لکھی ہیں جن کے نام اخبار الحکماء قفطی اور فہرست ابن ندیم میں مذکور ہیں، لیکن ان کی سب سے زیادہ مشہور کتاب علم حیل میں ہے، جس کے ذریعہ سے مختلف قسم کے متحرک اور مکانک آلات مثلاً گھڑی وغیرہ بنائے جاتے ہیں، اور ان سے عملی کام لیے جاتے ہیں، یونان

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸۔

میں اس علم کا سب سے بڑا ماہر ایرن خیال کیا جاتا تھا، لیکن یہ لوگ اس علم میں اس پر بھی سبقت لے گئے، چنانچہ اخبار الحکماء قفطی میں ہے کہ "احمد بجز علم الحیل کے اپنے بھائی سے کم رتبہ تھا، البتہ علم الحیل میں اس کو وہ دسترس حاصل ہوئی جو اس کے بھائی محمد اور علم الحیل کے دوسرے قدماء محققین مثلاً ایرن وغیرہ کو بھی حاصل نہ تھی، (۱) ان لوگوں نے علم الحیل پر جو کتاب لکھی تھی اس کو ابن خلکان نے بچشم خود دیکھا تھا، وہ اس کی نسبت لکھتا ہے کہ "علم الحیل میں ان کی ایک عجیب کتاب ہے جو ہر قسم کی نادر باتوں پر مشتمل ہے، یہ ایک جلد میں ہے نور میں نے اس کو بہترین مفید کتاب پایا، مذہب اسلام میں یہ ان کا مخصوص فن ہے اور وہی اس کو قوت سے فعل میں لائے، اگرچہ اسلام سے پہلے اربابِ ارصاد نے اس فن کو لیا تھا، لیکن اہل اسلام میں ان کے سوا اور کسی نے اس فن کی طرف توجہ نہیں کی" (۲)۔ خلیفہ متوکل باللہ کو چونکہ آلاتِ متحرکہ کا بہت زیادہ شوق تھا، اس لیے اس فن کی بدولت ان لوگوں کو اس کے دربار میں بہت زیادہ رسوخ حاصل ہوا، اور اس نے نہر جعفری کے کھدوانے کا کام ان کے سپرد کیا، البتہ افسوس یہ ہے کہ ان لوگوں نے اس رسوخ واقتدار سے کوئی اچھا کام نہیں لیا، بلکہ اور ریاضی دانوں مثلاً یعقوب کندی اور سندبن علی کی بیخ کنی کرنی چاہی اور سندبن علی نے شرافت سے کام نہ لیا ہوتا تو اس نہر کے کھدوانے میں جو غلطی ہو گئی تھی اس کے بدلے میں یہ لوگ خود تباہ ہو جاتے۔ (۳)

مامون نے بھی اپنے دور خلافت میں ان کی ریاضی دانی سے عملی کام لیا اور ان کے ذریعہ سے کرۂ زمین کے دور پیمائش کرائی جس کی پوری تفصیل ابن خلکان میں مذکور ہے۔ (۴)

ان لوگوں کو اگرچہ اصلی دلچسپی ہندسہ، علم الحیل، موسیقی اور نجوم سے

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۸۷ (۲) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۹ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۰۷۔۲۰۸ (۴) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۹

تھی، تاہم انھوں نے اپنی علمی دلچسپی کو ان ہی علوم تک محدود نہیں رکھا، بلکہ بلاد روم میں اپنے بہت سے گماشتے بھیجے اور ان کے ذریعہ سے یونانی علوم، فنون کی کتابیں منگوائیں اور دور دور سے مترجمین طلب کیے اور بیش قرار معاوضے دے کر ان سے ان کتابوں کے ترجمے کرائے۔(۱)

معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن موسیٰ نے اس غرض سے خود بلاد روم کا سفر کیا تھا، چنانچہ ثابت بن قرہ کے تذکرے میں لکھا ہے کہ ثابت بن قرہ حران میں صرافی کا پیشہ کرتا تھا، لیکن جب محمد بن موسیٰ روم سے پلٹا تو چونکہ اس کو فصیح پایا اس لیے اپنے ساتھ لیتا آیا، بعض لوگوں کا بیان ہے کہ اس نے خود محمد بن موسیٰ سے اس کے گھر میں تعلیم حاصل کی، اس لیے اس پر اس کا حق واجب ہو گیا اور اس نے اس کو معتضد کے دربار کے منجمین میں داخل کرادیا۔(۲)

ان لوگوں کے مترجمین میں حنین بن اسحاق، حبیش بن حسن اور ثابت بن قرہ وغیرہ شامل تھے جن کو ماہوار پانچ سو اشرفیاں ملتی تھیں۔(۳)

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۰۸ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۱۵ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۸۷

محمد بن موسیٰ خوارزمی

مامون کے زمانے تک مسلمانوں میں فلسفی تو صرف یعقوب کندی ہی پیدا ہوا، لیکن ریاضی دانوں میں متعدد اشخاص نے شہرت حاصل کی، جن میں ایک محمد بن موسیٰ خوارزمی بھی ہے، افسوس ہے کہ اس کے حالات تذکروں میں بالکل نہیں ملتے، صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ وہ مامون کے بیت الحکمۃ سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کا شمار ہیئت دانوں میں کیا جاتا تھا۔(۱)

فن ریاضی میں سب سے پہلے جبر و مقابلہ پر اسی نے کتاب لکھی، جس کی نسبت علامہ شبلی مرحوم المامون میں لکھتے ہیں کہ

"علم جبر و مقابلہ پر اسلام میں اول جو کتاب لکھی گئی وہ اسی عہد کے ایک مشہور عالم محمد بن موسیٰ خوارزمی نے مامون کی فرمایش سے لکھی، یہ تصنیف آج بھی موجود ہے، اور اس قدر جامع و مرتب ہے کہ علمائے اسلام نے جبر و مقابلہ میں سینکڑوں نادر کتابیں لکھیں لیکن اصل مسائل میں اس سے زیادہ ترقی نہ کر سکے۔"

اس کا یہ جبر و مقابلہ یورپ میں مع انگریزی ترجمہ کے چھپ گیا ہے۔

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۷

ابو نصر فارابی

نام ونسب ابو نصر محمد بن محمد بن اوزنغ بن طرخان دراصل ایرانی نسل کا تھا، لیکن ۲۵۹ھ میں ترکستان کے ایک شہر فاراب میں پیدا ہوا(۱)، اس لئے اس کا شمار ترکوں میں کیا جاتا ہے اور اس کے آباو اجداد اوبین اوزنغ اور طرخان کے نام بھی ترکی ہیں۔ آبائی پیشہ سپہگری تھا اور اس کا باپ محمد فوج کا سپہ سالار تھا(۲)۔

تعلیم وتربیت لیکن فارابی خاندانی پیشہ کو چھوڑ کر علوم وفنون کی طرف متوجہ ہوا، اور ابتدا میں متعدد زبانیں سیکھیں، خود اس نے ایک موقع پر بیان کیا ہے کہ وہ ستر زبانوں سے زیادہ زبانوں کا ماہر تھا تاہم باوجود اس زبان دانی کے عربی زبان سے ناواقف تھا لیکن جب اپنے وطن کو چھوڑ کر مختلف مقامات کا سفر کرتے ہوئے بغداد میں پہنچا تو عربی زبان میں بھی کافی مہارت حاصل کرلی(۳)۔

اس کے بعد علوم عقلیہ کی طرف متوجہ ہوا اور اس کی تحریک اس طرح ہوئی کہ ایک شخص نے اس کے پاس ارسطور کی بہت سے کتابیں امانۃً رکھیں، فارابی نے ان کو دیکھا تو وہ اس کو نہایت پسند آئیں اور اس نے بالتواتر ان کا مطالعہ جاری رکھا یہاں تک کہ ان کے مطالب کو سمجھ لیا اور پورا فلسفی ہوگیا(۴)۔

ارسطو کے ساتھ اس کے حسن عقیدت کا یہ حال تھا کہ اس کی تصنیفات کو

---

(۱) فارابی کا سنہ ولادت معلوم نہیں لیکن تمام تذکرے اس پر متفق ہیں کہ اس نے ۳۳۹ھ میں وفات پائی اور ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً اسی سال کی تھی، اس لحاظ سے اس کا سنہ ولادت ۲۵۹ھ ہوگا (۲) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴ (۳) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۶ - ۷۷ (۴) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴

بار بار پڑھتا تھا اور سیر نہیں ہوتا تھا، ارسطو کی ایک تصنیف کے متعلق اس کا خود بیان ہے کہ "میں نے اس کو چالیس بار پڑھا اور مجھ کو اس کے پڑھنے کی اور بھی ضرورت ہے"(۱)۔ ارسطو کی کتاب النفس کا ایک نسخہ ملا تو اس پر فارابی کے ہاتھ کا لکھا ہوا یہ فقرہ تھا کہ "میں نے اس کتاب کو سو بار پڑھا ہے"(۲)۔ لیکن علوم عقلیہ کی تحصیل میں اس نے صرف ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ پر قناعت نہیں کی بلکہ ان کو اس زمانے کے ان اساتذہ سے بھی حاصل کیا جن کا اشاعتِ فلسفہ کی تاریخ سے نہایت ابتدائی تعلق ہے اور خود فارابی نے اس تاریخ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ "فلسفہ کی اشاعت یونانی بادشاہوں کے زمانے میں اور اسکندریہ میں ارسطو کی وفات کے بعد ایک ملکہ کے زمانے تک ہوتی رہی، چنانچہ ارسطو کی وفات کے بعد اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم بدستور جاری رہی اور اس کا سلسلہ ۱۳ بادشاہوں تک قائم رہا اور ان کے دور حکومت میں فلسفہ کے بارہ استاد پیدا ہوئے جن میں ایک اندرونیقوس کے نام سے مشہور ہے، ان تمام بادشاہوں کا آخری سلسلہ ایک عورت پر ختم ہوا جس کو روم کے بادشاہ اگسٹس نے قتل کر دیا اور اس کے ملک پر غلبہ حاصل کر لیا، اس کے بعد اس نے کتب خانوں کو دیکھا تو اس میں ارسطو کی کتابوں کے چند نسخے پائے جو ارسطو اور ثاوفرسطس کے زمانے میں لکھے گئے تھے، اس کے علاوہ اس نے معلمین فلسفہ کی وہ کتابیں پائیں جن کو انھوں نے ارسطو کے مسائل و مطالب پر لکھا تھا، اب اس نے حکم دیا کہ ارسطو اور اس کے تلامذہ کے زمانے میں جو کتابیں لکھی گئی تھیں وہ نقل کر لی جائیں اور ان ہی کے ذریعہ سے فلسفہ کی تعلیم دی جائے اور بقیہ کتابیں نظر انداز کر دی جائیں، اس نے اندرونیقوس کو اس کام پر معمور کیا اور اس کو حکم دیا کہ چند نسخوں کی نقل کر کے اس کو اس کے ساتھ روم میں لے چلے اور چند نسخے اصلی تعلیم گاہ اسکندریہ میں چھوڑ دے اور اسکندریہ میں تعلیم کے لیے چند اساتذہ کو اپنی جگہ

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۶ (۲) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۶

مقرر کر دے اور خود اس کے ساتھ روم چلے، اب تعلیم کے دو مرکز ہو گئے اور ان ہی دونوں مرکزوں میں فلسفہ کی تعلیم جاری ہو گئی، اس کے بعد عیسائیت کا دور شروع ہوا تو رومی مرکز میں فلسفہ کی تعلیم کا خاتمہ ہو گیا اور وہ صرف اسکندریہ میں محدود ہو کر رہ گئی، اس کے بعد عیسائی بادشاہ نے اس پر غور کیا اور پادریوں نے اس پر باہم مشورہ کیا کہ اس تعلیم کا کون سا حصہ چھوڑنے کے قابل ہے؟ اتفاق رائے اس پر ہوا کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکالِ وجودیہ تک کی تعلیم دی جا سکتی ہے، اس کے بعد کے حصے چھوڑ دینے کے قابل ہیں کیونکہ اس سے عیسائیت کو نقصان پہنچے گا، غرضہ انھوں نے صرف اس قدر تعلیم کی اجازت دی جس سے عیسائی مذہب کی حمایت کی جا سکے، اس لیے صرف اسی قدر تعلیم باقی رہ گئی اور باقی حصے نظر انداز کر دیے گئے، اس کے مدتوں بعد اسلام کا دور آیا تو فلسفہ کی تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گئی اور وہاں ایک زمانہ دراز تک جاری رہی، یہاں تک کہ وہاں فلسفہ کا صرف ایک استاد رہ گیا جس سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی اور وہاں سے اپنے ساتھ کتابیں لے کر نکلے، ان میں ایک حران کا اور دوسرا مرو کا باشندہ تھا، مرو کے باشندہ سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی، ایک ابراہیم مروزی اور دوسرے یوحنا بن حیلان اور حرانی سے اسرائیل اسقف اور قویری نے تعلیم حاصل کی اور دونوں بغداد میں آئے، ان میں ابراہیم دینی کاموں میں مشغول ہو گئے اور قویری نے تعلیمی کام کا سلسلہ جاری رکھا، یوحنا بن جیلان بھی دینی کاموں میں مشغول ہو گیا اور ابراہیم مروزی نے بغداد میں آکر قیام کیا اور ان سے متی بن یونان نے تعلیم حاصل کی اور اس وقت منطق کی تعلیم صرف اشکالِ وجودیہ تک دی جاتی تھی (۱)"۔

اساتذہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فارابی کے زمانے میں فلسفیانہ تعلیم کا جو سلسلہ جاری تھا اس کی آخری کڑی متی بن یونان اور یوحنا بن حیلان تھے اور فارابی نے

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۵

ان دونوں سے تعلیم حاصل کی، متی بن یونان کا نام اخبار الحکماء قفطی میں ابو مبشر متی بن یونس، ابن خلکان میں ابو بشر متی بن یونس اور تاریخ الحکماء شہرزوری میں صرف متی بن یونس لکھا ہے۔ وہ ایک عیسائی حکیم تھا اور ارسطو کی کتابوں کی شرح کرتا تھا اور منطق وغیرہ میں بہت سی کتابیں لکھی تھیں، بغداد اور مشرق کے دوسرے اسلامی شہروں میں علم منطق میں اسی کی کتابوں پر علماء کا اعتماد تھا(۱)۔ وہ بغداد میں علم منطق کی تعلیم دیتا تھا اور اس فن میں بے نظیر خیال کیا جاتا تھا، اور اس کی شہرت اور عظمت کی بنا پر اس فن کے سینکڑوں طالب العلم اس کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے تھے اور وہ ارسطو کی کتاب المنطق کا درس دیتا تھا اور اپنے شاگردوں کو اس کی شرح کا املا کراتا تھا، فارابی بھی اس کے وسیع حلقۂ درس میں شریک ہوا اور ایک زمانے تک اس سے مستفید ہوتا رہا(۲)۔

یوحنا بن حیلان کا حال ہمارے تذکرہ نویسوں نے بالکل نہیں لکھا، یہاں تک کہ اس کا صحیح نام بھی نہیں معلوم ہوتا، طبقات الاطباء میں اس کا نام یوحنا بن حیلان، اخبار الحکماء قفطی میں یوحنا بن جیلاد اور ابن خلکان میں یوحنا بن خیلان لکھا ہے، بہر حال وہ ایک عیسائی حکیم تھا اور طبقات الاطباء اور اخبار الحکماء قفطی کی روایت کے مطابق فارابی نے اس سے بغداد میں علوم حکمیہ کی تعلیم حاصل کی(۳)، لیکن ابن خلکان میں ہے کہ وہ بغداد سے حران گیا اور وہاں یوحنا بن خیلان سے منطق کا ایک حصہ پڑھا، حران سے پلٹ کر بغداد میں آیا اور وہاں فلسفہ کی تکمیل اور ارسطو کی تمام کتابوں میں مہارت حاصل کی(۴)، لیکن علوم عقلیہ کی مشغولیت کے ساتھ وہ علوم ادبیہ کی تحصیل بھی کرتا تھا اور ابوبکر محمد بن السری المعروف بابن السّراج سے نحو کی کتابیں پڑھتا تھا اور وہ اس سے منطق کی تعلیم حاصل کرتے تھے(۵)۔

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۳ (۲) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۶ (۳) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۵ و اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۲ (۴) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۶ (۵) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۶۔

ابوبکر محمد بن السّراج نحو کے بہت بڑے امام تھے اور مبرّد کے بعد وہی اس فن کے سب سے بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے، انھوں نے مقتدر کی خلافت میں ۳۱۶ھ میں وفات پائی۔

فارابی علوم طبیہ کا بھی ماہر تھا لیکن اس نے عملاً کبھی طبابت نہیں کی اور نہ اس فن میں اس کے اساتذہ کا حال معلوم ہے، اسی طرح وہ علم موسیقی کا بھی بہت بڑا ماہر تھا اور ایک ایسا باجہ ایجاد کیا تھا جس سے محرکِ جذبات نغمے سنائی دیتے تھے (۱)۔ ابن خلکان میں ہے کہ جس باجے کا نام قانون ہے وہ فارابی ہی کی ایجاد ہے (۲)۔

طبقات الاطباء میں ہے کہ وہ ابتدا میں قاضی تھا لیکن جب علوم حکمیہ کی طرف متوجہ ہوا تو اس عہدے کو چھوڑ دیا اور ہمہ تن اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گیا (۳)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے فقہ کی تعلیم بھی حاصل کی تھی کیونکہ فقہ کی تعلیم کے بغیر کوئی شخص قاضی نہیں ہو سکتا، لیکن اس فن میں اس کے اساتذہ کا حال معلوم نہیں۔

سفر بغداد میں علوم عقلیہ کی تکمیل کے بعد فارابی نے ۳۳۰ھ میں شام کا سفر کیا، کیونکہ طبقات الاطباء میں اس کی کتاب سیاست مدنیہ کی نسبت لکھا ہے کہ اس نے یہ کتاب بغداد میں لکھنی شروع کی، اور ۳۳۰ھ کے آخر میں اس کو اپنے ساتھ شام میں لے گیا اور ۳۳۱ھ میں دمشق میں اس کو تمام کیا (۴)۔ ابن خلکان میں ہے کہ فارابی بغداد میں علوم حکمیہ کی تحصیل و تکمیل کرتا رہا اور وہیں اس نے اپنی اکثر کتابیں لکھیں، پھر بغداد سے دمشق کا سفر کیا، لیکن وہاں قیام نہیں کیا، پھر مصر گیا، اس نے خود اپنی کتاب سیاست مدنیہ میں لکھا ہے کہ اس نے اس کو بغداد میں لکھنا شروع کیا اور مصر میں اس کو مکمل کیا، پھر دمشق میں واپس آیا اور وہاں قیام کیا (۵)۔ دمشق میں اس نے

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴ (۲) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۷ (۳) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴ (۴) ایضاً ص ۱۳۶ (۵) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۷، لیکن سیاست مدنیہ چھپ گئی ہے اور اس میں یہ تصریح نہیں ہے۔

اپنا ابتدائی زمانہ نہایت عسرت کی حالت میں بسر کیا، اول اول وہ ایک باغ کا رکھوالا مقرر ہوا، لیکن اس حالت میں بھی اس نے اپنے مطالعہ و تصنیف کا سلسلہ بدستور جاری رکھا، غربت کی حالت یہ تھی کہ چراغ تک میسر نہیں تھا لیکن باوجود اس کے راتوں کی فرصت میں پہرہ داروں کے چراغ کی روشنی میں مطالعہ و تصنیف کرتا رہتا تھا، بالآخر ایک مدت کے بعد اس کے فضل و کمال کا چراغ روشن ہوا اور اس کی تصنیفات نے شہرت حاصل کی اور نہایت کثرت سے اس کے شاگرد پیدا ہوگئے (۱)۔

سیف الدولہ کے دربار سے تعلق اس وقت سیف الدولہ ابوالحسن علی بن عبداللہ بن حمدان تغلبی شام کا بادشاہ تھا، جو ۱۷ ذی الحجہ ۳۰۳ھ یا ۳۰۱ھ میں پیدا ہوا اور صفر ۳۵۶ھ میں بہ مقام حلب وفات پائی اور میافارقین میں دفن ہوا، وہ نہایت فیاض، فصیح و بلیغ اور علم و ادب کا بڑا قدردان تھا، خلفاء کے بعد کسی بادشاہ کے دربار میں اس کے دربار سے زیادہ شعراء اور ارباب کمال کا مجمع نہیں ہوا، عربی زبان کے مشہور شعراء میں وہ متنبّی کا خاص طور پر ممدوح تھا، اس کے علاوہ جن شعراء نے اس کی مدح میں قصائد لکھے ان کا انتخاب متعدد لوگوں نے دس ہزار اشعار میں کیا، وہ بذاتِ خود بھی نہایت عمدہ اشعار کہتا تھا (۲)۔

علوم ادبیہ کے ساتھ وہ علوم عقلیہ کا بھی بہت بڑا قدردان تھا اور بہت سے اطباء و حکماء اس کے خوانِ کرم سے فیضیاب ہوتے تھے، وہ جب کھانا کھاتا تو اس کے دسترخوان پر ۲۴ اطباء حاضر رہتے تھے، جن میں جو شخص دو علموں کا ماہر ہوتا تھا اس کو دو وظیفہ اور جو شخص تین علموں کا ماہر ہوتا تھا اس کو تین وظیفہ ملتا تھا، ان ہی میں عیسیٰ رقّی المعروف بالتفلیسی بھی تھا جو سریانی زبان کی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کرتا تھا، اس لیے اس کو ۴ وظیفے ملتے تھے، ایک وظیفہ طب کا، دوسرا ترجمہ کا اور ۲ وظیفے دو اور علوم کی وجہ سے ملتے تھے۔

---

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴ (۲) ابن خلکان ج ۱ ص ۳۶۵۔۳۶۶

فارابی اس کے دربار میں جس حکیمانہ شان سے آیا اس کی دلچسپ تفصیل ابن خلکان نے اس طرح بیان کی ہے کہ سیف الدولہ کی مجلس میں ہر علم و فن کے فضلا کا مجمع رہتا تھا، فارابی ترکی وضع میں جس کا وہ ہمیشہ پابند رہتا تھا، اس مجلس میں آیا اور کھڑا رہا، سیف الدولہ نے اس سے کہا کہ "بیٹھ جاؤ"۔ فارابی نے کہا کہ "کہاں؟ جہاں میں ہوں یا جہاں تم ہو"؟ سیف الدولہ نے کہا کہ "جہاں تم ہو"۔ اب وہ صف کو چیرتا ہوا سیف الدولہ کی مسند تک پہنچا اور اس کو وہاں سے ہٹانا چاہا، سیف الدولہ کے اردگرد بہت سے غلام کھڑے رہتے تھے، جن سے وہ ایک خاص زبان میں جس کو بہت کم لوگ سمجھ سکتے تھے راز کی بات کہتا تھا، اسی زبان میں اس نے ان غلاموں سے کہا کہ "اس بڈھے نے بے ادبی کی ہے، میں اس سے چند سوالات کرتا ہوں، اگر وہ ان کا جواب نہ دے سکا تو تم لوگ اس کو بیوقوف بنانا"۔ فارابی نے اسی زبان میں کہا کہ "اے امیر صبر کر کیونکہ تمام چیزیں ان کے نتائج پر موقوف ہیں۔ سیف الدولہ کو اس پر تعجب ہوا اور اس نے کہا کہ "تم اس زبان کو جانتے ہو"؟ فارابی نے جواب دیا کہ "میں ستّر سے زیادہ زبانیں جانتا ہوں"۔ اب سیف الدولہ کے دل میں اس کی وقعت پیدا ہو گئی اور اس کے بعد فارابی نے علماء سے ہر فن میں گفتگو شروع کی اور ان پر اس قدر چھا گیا کہ سب کے سب خاموش رہ گئے اور صرف فارابی بولتا رہا اور وہ لوگ اس کی گفتگو کو لکھتے رہے، اب سیف الدولہ نے تمام علماء کو ہٹا دیا اور فارابی کو خلوت میں لے گیا اور کہا کہ "آپ کچھ کھانا چاہتے ہیں"؟ فارابی نے انکار کیا، پھر کہا کہ "آپ کچھ پینا چاہتے ہیں"؟ فارابی نے اس سے بھی انکار کیا، پھر اس نے کہا کہ "آپ کچھ سننا چاہتے ہیں"، فارابی نے کہا کہ "ہاں"۔ اب سیف الدولہ نے گانے والی لونڈیوں کو طلب کیا اور جو لونڈیاں فن موسیقی کی ماہر تھیں مختلف قسم کے ساز لے کر حاضر ہوئیں اور ان کو بجانا شروع کیا تو فارابی نے سب میں غلطیاں

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۴۰

نکالیں، اس پر سیف الدولہ نے کہا کہ "آپ اس فن سے بھی واقف ہیں"؟ فارابی نے اثبات میں جواب دیا اور اپنی کمر سے ایک تھیلی نکالی اور اس کو کھول کر چند لکڑیاں نکالیں اور ان کو جوڑ کر بجانا شروع کیا، جس سے تمام حاضرین مجلس ہنس پڑے، پھر ان کو کھول کر دوسرے طریقہ سے جوڑ کر بجایا تو سب کے سب رو پڑے، پھر ان کو تیسرے طریقے سے جوڑ کر بجایا تو سب کے سب یہاں تک کہ دربان بھی سو گئے اور وہ سب کو سوتا ہوا چھوڑ کر چلتا ہوا(۱)۔

اس کے بعد فارابی نے ایک مدت تک حلب میں صوفیانہ وضع میں قیام کیا، پھر سیف الدولہ کے ساتھ دمشق میں واپس آیا(۲)، سیف الدولہ نے اگرچہ اس کی قدردانی میں کوئی کمی نہیں کی، لیکن فارابی نے اس حالت میں بھی اپنی حکیمانہ اور صوفیانہ شان میں کوئی تغیر نہیں کیا بلکہ اس کی فیاضیوں سے صرف اس قدر فائدہ اٹھایا کہ اس سے روزانہ چاندی کے چار درہم لیتا تھا اور ان کو اپنی ضروریات میں صرف کرتا تھا(۳)۔

وفات اسی زاہدانہ شان کے ساتھ اس نے ۳۳۹ھ میں دمشق میں اسّی سال کی عمر میں وفات پائی اور سیف الدولہ نے اپنے چار خواص کے ساتھ اس کے جنازے کی نماز پڑھائی اور ظاہر دمشق میں باب صغیر کے باہر دفن ہوا(۴)، لیکن شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ فارابی دمشق سے عسقلان کو جا رہا تھا کہ ڈاکوؤں نے اس کو گھیر لیا، فارابی نے اس سے کہا کہ سواریاں ہتھیار اور کپڑے جو کچھ میرے ساتھ ہیں ان کو لے لو اور مجھ کو چھوڑ دو، لیکن انھوں نے اس سے انکار کیا اور اس کو قتل کرنا چاہا، مجبوراً فارابی نے بھی مقابلہ کیا اور اپنے ساتھیوں کے ساتھ مارا گیا، امرائے شام پر اس حادثے کا نہایت سخت اثر ہوا اور انھوں نے ڈاکوؤں کو گرفتار کیا اور

(۱) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۷ (۲) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۳ (۳) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴ (۴) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۷، طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴ میں ان خواص کی تعداد ۱۵ بتائی ہے۔

فارابی کو دفن کر کے اس کی قبر پر ان کو پھانسی دیدی (۱)۔

اخلاق و عادات فارابی صرف علمی حیثیت سے حکیم نہ تھا، بلکہ عملاً بھی حکیم تھا، تاریخ الحکما شہرزوری میں لکھا ہے کہ حکمائے قدیم مثلاً ارسطو اور افلاطون زاہدانہ زندگی بسر کرتے تھے، ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ان کی اخلاقی روش میں تبدیلی پیدا کی، فارابی نے بھی ان ہی حکمائے قدیم کی اخلاقی روش اختیار کی تھی اور نہایت قناعت پسندی کی زندگی بسر کرتا تھا، وضع، لباس، مکان اور پیشہ سے بالکل بے نیاز اور بے پروا تھا اور صرف بکری کے دل کی یخنی، شراب ریحانی کے ساتھ ملا کر پیتا تھا (۲)۔ سیف الدولہ کے دربار میں وہ کافی دنیوی فائدے اٹھا سکتا تھا لیکن اس نے صرف چار درہم روزانہ پر قناعت کی، سیف الدولہ کے علاوہ صاحب ابن عباد نے بھی اس سے تعلقات پیدا کرنے چاہے اور اس کے پاس ہدیے اور صلے روانہ کیے لیکن فارابی نے ان کے قبول کرنے سے انکار کیا، اتفاق سے ایک مدت کے بعد فارابی رے میں پہنچا، اس کی وضع یہ تھی کہ بدن پر ایک میلی قبا اور سر پر ایک ٹوپی تھی، بال کھچڑی تھے اور ترکوں کی شکل کے مطابق پست قد تھا، صاحب بن عیاد کہا کرتا تھا کہ جو شخص فارابی کو میرے پاس لائیگا، میں اس کو اس قدر مال و دولت دوں گا کہ وہ بالکل بے نیاز ہو جائیگا، فارابی نے ایک بار موقع پا کر اس کی مجلس عیش میں جو ندماء، ظرفاء اور ارباب لہو سے معمور تھی، پہنچا اور سب نے اس کی وضع و قطع دیکھ کر اس کی ہنسی اڑائی اور فارابی ان کے اہانت آمیز برتاؤ کو برداشت کرتا رہا، فارابی بیٹھ گیا اور جب شراب کے دور نے ان سب کو بیخود کر دیا تو فارابی نے ستار کو اٹھا کر اس طریقے سے بجایا کہ سب کے سب بیہوش ہو گئے اور فارابی ستار پر یہ الفاظ لکھ کر کہ :

”ابو نصر فارابی آیا اور تم نے اس کی ہنسی اڑائی، اس لیے تم کو سلا کر غائب ہو گیا“

رے سے بغداد کی طرف رانہ ہو گیا، جب صاحب اور اس کے ہم نشین

(۱) اخبار الحکماء شہرزوری ص ۱۶ (۲) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۴

ہوش میں آئے تو ان کو فن موسیقی کی اس مہارت پر تعجب ہوا اور سب نے اس پر افسوس ظاہر کیا کہ ایسے ماہر فن کی منادمت سے محروم رہ گئے، اس کے بعد صاحب بن عباد نے کہا کہ اس کے نام پر شراب کا دور چلاؤ، ممکن ہے کہ زمانہ پھر اس کو واپس لائے، مطرب نے ستار اٹھایا تو کہا کہ وہ میرے ستار پر کچھ لکھ کر گیا ہے، صاحب بن عباد نے دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ ابو نصر فارابی تھا، اب اس نے سر پیٹ لیا اور بہت سے لوگوں کو اس کی تلاش میں روانہ کیا لیکن فارابی کا پتہ نہ چلا اور اس کو عمر بھر اس کا افسوس رہا(۱)۔

فارابی کے نزدیک علومِ حکمیہ کے پڑھنے کے جو شرائط ہیں ان سے بھی اس کی اخلاقی اور مذہبی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ جو شخص علم حکمت کو شروع کرنا چاہتا ہے اس کو جوان، صحیح المزاج اور نیک لوگوں کے اخلاق کا پابند ہونا چاہیے اور سب سے پہلے اُس کو قرآن، لغت اور شرعی علوم کی تحصیل کرنی چاہیے، اس کو پاکباز اور سچا ہونا چاہیے، بدکاری، فریب، خیانت اور مکر و حیلہ سے اجتناب کرنا چاہیے، اس کو معاش کی طرف سے مطمئن ہونا چاہیے اور ہمیشہ شرعی اعمال کو ادا کرنا چاہیے اور شریعت کے ارکان و آداب میں سے کسی کو چھوڑنا نہیں چاہیے، علم اور علماء کی عزت کرنا چاہیے اور علم اور اہل علم کے سوا اس کو کسی دوسری چیز کی قدر نہیں کرنی چاہیے، اس کو چاہیے کہ علم کو کسب معاش کا ذریعہ نہ بنائے اور جو شخص اس کے خلاف عمل کرتا ہے، وہ جھوٹا حکیم ہے، اس کا شمار حکماء میں نہیں ہو سکتا، جس شخص کا علم دنیا میں اس کے اخلاق کی اصلاح و تہذیب نہیں کرتا وہ آخرت میں سعادت نہیں حاصل کر سکتا، سعادت کی تکمیل مکارمِ اخلاق سے ہوتی ہے جس طرح درخت کی تکمیل پھل سے ہوتی ہے(۲)۔

درس و تدریس فارابی ہمیشہ تصنیف و تالیف اور درس و تدریس میں مصروف

(۱) تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۴۔۱۵ (۲) ایضاً ص ۱۶۔۱۷

رہتا تھا، ابن خلکان میں ہے کہ وہ دمشق میں اکثر ان مقامات میں رہتا تھا جہاں آب رواں اور باغات ہوتے تھے اور یہیں تصنیف و تالیف کرتا تھا اور طلبہ کو درس دیتا تھا لیکن افسوس ہے کہ اس کے تمام تلامذہ کے نام معلوم نہیں صرف اس کے دو ممتاز شاگردوں کے نام تذکروں میں ملتے ہیں، ایک ابراہیم بن عدی جس کی نسبت طبقات الاطبائیں لکھا ہے کہ ابراہیم بن عدی فارابی کا ایک شاگرد تھا جس سے اس نے حلب مین ارسطو کی کتاب البرہان کی شرح کا املا کرلیا(۱)، تاریخ الحکماءشہرزوری میں ہے کہ وہ فارابی کے مخصوص تلامذہ میں تھا اور ہمیشہ اس کے ساتھ رہتا تھا(۲)، تمتہ صوان الحکمۃ میں ہے کہ وہ فارابی کی کتابوں کا مدون تھا(۳)۔

فارابی کا دوسرا امتاز شاگرد یحیی بن عدی تھا جو مذہباً یعقوبی عیسائی تھا، اس نے ابو بشر متی بن یونس، فارابی اور دوسرے لوگوں سے تعلیم حاصل کی تھی اور اپنے زمانے میں علوم عقلیہ کا سب سے بڑا ماہر خیال کیا جاتا تھا، ارسطو کی کتابوں کی شرح کرتا تھا اور فارابی کی تصنیفات کی تلخیص کی تھی، وہ بہت بڑا مترجم بھی تھا اور سریانی زبان سے فلسفہ و منطق کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں کرتا تھا، وہ بہت بڑا کاتب بھی تھا اور بہت سی کتابیں اپنے ہاتھ سے نقل کی تھیں، ابن ندیم نے کتاب الفہرست میں لکھا ہے کہ میں نے ایک موقع پر اس کی کثرت نویسی پر اس کو ملامت کی تو اس نے کہا کہ تم کو اس پر تعجب کیا ہے میں نے تفسیر ابن جریر طبری کے دو نسخے خود اپنے ہاتھ سے لکھے اور بادشاہوں کی خدمت میں روانہ کیے اور میں رات دن میں سو ورق لکھ سکتا ہوں، وہ بذات خود بہت بڑا مصنف بھی تھا اور بہ کثرت کتابیں لکھی تھیں، چنانچہ طبقات الاطبائیں اس کی تمام تصنیفات کے نام لکھے ہیں(۴)۔

تصنیفات فارابی جیسا کہ ابھی گذرا ہمیشہ تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا اور

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۱۳۹ (۲) شہرزوری ص ۸۳ (۳) تمتہ صوان الحکمۃ ص ۱۰۱ (۴) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۳۵ و شہرزوری ص ۳۶

نہایت کثرت سے کتابیں لکھی تھیں، جن کے نام حسب ذیل ہیں:

۱۔ بطلیموس کی مجسطی کی شرح
۲۔ ارسطو کی کتاب البرہان کی شرح
۳۔ ارسطو کی کتاب الخطابۃ کی شرح
۴۔ ارسطو کی کتاب الجدل کے دوسرے اور آٹھویں مقالہ کی شرح
۵۔ ارسطو کی کتاب المغالطہ کی شرح
۶۔ ارسطو کی کتاب القیاس کی شرح جو نہایت ضخیم ہے
۷۔ ارسطو کی کتاب باریمیناس کی شرح بطور حاشیہ کے
۸۔ ارسطو کی کتاب المقولات کی شرح بطور حاشیہ کے
۹۔ کتاب المختصر الکبیر فی المنطق
۱۰۔ کتاب المختصر الصغیر فی المنطق بطریقۃ متکلمین
۱۱۔ کتاب المختصر الاوسط فی القیاس
۱۲۔ کتاب التوطیۃ فی المنطق
۱۳۔ فرفوریوس کی کتاب ایساغوجی کی شرح
۱۴۔ املاء فی معانی ایساغوجی
۱۵۔ کتاب القیاس الصغیر
۱۶۔ ان قضایا و قیاسات کا مجموعہ جو تمام صنائع قیاسیہ میں عموماً استعمال کیے جاتے ہیں
۱۷۔ کتاب شروط القیاس
۱۸۔ کتاب البرہان
۱۹۔ کتاب الجدل
۲۰۔ کتاب المواضع المنتزعۃ من المقالۃ الثامنہ فی الجدل
۲۱۔ کتاب المواضع المغلطہ
۲۲۔ کتاب اکتساب المقدمات
۲۳۔ کلام فی المقدمات المختلطہ من وجودی و ضروری
۲۴۔ کلام فی الخلاء
۲۵۔ صدر لکتاب الخطابۃ
۲۶۔ ارسطو کی کتاب سماع طبعی کی شرح بطور حاشیہ کے
۲۷۔ ارسطو کی کتاب سماء و عالم کی شرح بطور حاشیہ کے
۲۸۔ ارسطو کی کتاب للآثار العلویہ کی شرح بطور حاشیہ کے
۲۹۔ شرح مقالۃ الاسکندر الافرودیسی فی النفس بطور حاشیہ کے
۳۰۔ ارسطو کی کتاب الاخلاق کی شرح
۳۱۔ کتاب فی النوامیس
۳۲۔ کتاب احصار العلوم و ترتیبها
۳۳۔ کتاب الفلسفتین افلاطون و ارسطوطالیس (غالباً الجمع بین الرائین)
۳۴۔ کتاب المدنیۃ الفاضلہ (یعنی سیاست مدنیۃ)
۳۵۔ کتاب الالفاظ و الحروف

۳۶۔ کتاب الموسیقی الکبیر (وزیر ابو جعفر محمد بن قاسم کرخی کے لیے لکھی
۳۷۔ کتاب فی احصاء الایقاع
۳۸۔ کلام لہ فی النقلۃ مضافاً الی الایقاع
۳۹۔ کلام فی الموسیقی
۴۰۔ کتب فلاسفہ کی فلسفیانہ فصول کا مختصر انتخاب
۴۱۔ کتاب المبادی الانسانیۃ
۴۲۔ کتاب الرد علی جالینوس فیما تاولہ من کلام ارسطوطالیس علی غیر معناہ
۴۳۔ کتاب الرد علی ابن الراوندی فی ادب الجدل
۴۴۔ کتاب الرد علی یحیی النحوی فیمارد بہ علی ارسطوطالیس
۴۵۔ کتاب الرد علی الرازی فی العلم الالٰہی
۴۶۔ کتاب الواحد والوحدۃ
۴۷۔ کلام لہ فی الجزء والمقدار
۴۸۔ کتاب فی العقل صغیر
۴۹۔ کتاب فی العقل کبیر
۵۰۔ کلام لہ فی معنی اسم الفلسفۃ
۵۱۔ کتاب الموجودات المتغیرۃ الموجود بالکلام الطبیعی
۵۲۔ کتاب شرائط البرہان
۵۳۔ کلام لہ فی شرح المستغلق من مصادرۃ المقالۃ الاولی والخامسۃ من اقلیدس
۵۴۔ کلام فی اتفاق آراء بقراط وافلاطن
۵۵۔ رسالۃ فی التنبیہ علی اسباب السعادۃ
۵۶۔ کلام فی الجزء ومالا یتجزأ
۵۷۔ کلام فی اسم الفلسفۃ وسبب ظہورہا واسماء المبرزین فیہا وعلی من قرأ منہم
۵۸۔ کلام فی الجن
۵۹۔ کلام فی الجوہر
۶۰۔ کتاب الفحص المدنی
۶۱۔ کتاب السیاسات المدنیہ ویعرف بمبادی الموجودات
۶۲۔ کلام لہ فی الملۃ والفقہ مدنی
۶۳۔ کلام جمعہ من اقاویل النبی ﷺ یشیر فیہ الی صناعۃ المنطق
۶۴۔ کتاب فی الخطابۃ کبیر ۲۰ جلد
۶۵۔ رسالۃ فی قود الجیش
۶۶۔ کلام فی المعایش والحروب
۶۷۔ کتاب فی التاثیرات العلویۃ
۶۸۔ مقالۃ فی الجہۃ التی یصح علیہا القول باحکام النجوم
۶۹۔ کتاب فی الفصول المنتزعۃ لاجتماعات
۷۰۔ کتاب فی الحیل والنوامیس
۷۱۔ کلام لہ فی الرویاء
۷۲۔ کتاب فی صناعۃ الکتابۃ
۷۳۔ شرح کتاب البرہان لارسطوطالیس بطور حاشیہ کے
۷۴۔ کلام لہ فی العلم الالٰہی

۷۵۔ شرح المواضع المستغلقة من کتاب قاطیغوریاس لارسطوطالیس یعرف بتعلیقات الحواشی
۷۶۔ کلام فی اعضاء الحیوان
۷۷۔ کتاب مختصر جمیع الکتاب المنطقیه
۷۸۔ کتاب المدخل الی المنطق
۷۹۔ کتاب التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس
۸۰۔ کتاب غرض المقولات
۸۱۔ کلام لہ فی الشعر والقوافی
۸۲۔ شرح کتاب العبارة لارسطوطالیس بطور حاشیہ کے
۸۳۔ تعالیق علی کتاب القیاس
۸۴۔ کتاب فی القوة المتناہیة وغیر المتناہیة
۸۵۔ تعلیق لہ فی النجوم
۸۶۔ کتاب فی الاشیاء التی یحتاج ان تعلم قبل الفلسفه
۸۷۔ فصول لہ مماجمعه من کلام القدماء
۸۸۔ کتاب فی اغراض ارسطوطالیس فی کل واحد من کتبه
۸۹۔ کتاب المقائیس
۹۰۔ مختصر کتاب الہدیٰ
۹۱۔ کتاب فی اللغات
۹۲۔ کتاب فی الاجتماعات المدنیه
۹۳۔ کلام فی ان حرکة الفلک دائمة
۹۴۔ کلام فیما یصلح ان یذم المودب
۹۵۔ کلام فی المعالیق والجون وغیر ذالک
۹۶۔ کلام فی لوازم الفلسفة
۹۷۔ مقالة فی وجوب صناعة الکیمیاء والرد علی مبطلیہا
۹۸۔ مقالة فی اغراض ارسطوطالیس فی کل مقالة من کتابه الموسوم بالحروف وہو تحقیق غرضه فی کتاب مابعد الطبیعته
۹۹۔ کتاب فی الدعاوی المنسوبة الی ارسطوطالیس فی الفلسفة مجردة عن بیانہا وحججہا
۱۰۰۔ تعالیق فی الحکمة
۱۰۱۔ کلام املاه علی مسائل سالہ عن معنی ذات ومعنی جوہر ومعنی طبیعة
۱۰۲۔ کتاب جوامع السیاسة مختصر
۱۰۳۔ کتاب بارمینیاس لارسطوطالیس
۱۰۴۔ کتاب المدخل الی الہندسة الوہمیة مختصرا
۱۰۵۔ کتاب عیون المسائل علی رای ارسطوطالیس وہی مأته وستون مسئلة
۱۰۶۔ جوابات لمسائل سئل عنہا وہی ثلاث وعشرون مسئلة
۱۰۷۔ کتاب اصناف الاشیاء البسیطة التی تنقسم الیہا القضایا فی جمیع الصنائع القیاسیه جوامع
۱۰۸۔ کتاب النوامیس لفلاطن
۱۰۹۔ کلام من املائه وقد سئل عما قال ارسطوطالیس فی الماء

۱۱۰۔ تعلیقات انالوطیقا الاولی لارسطوطالیس	۱۱۲۔ رسالۃ فی ماہیۃ النفس
۱۱۱۔ کتاب شرائط النقیین	۱۱۳۔ کتاب السماع الطبیعی

شہرزوری نے لکھا ہے کہ اس کی اکثر تصنیفات شام میں موجود ہیں، اور خراسان میں بھی چند کتابیں (جن کے نام شہرزوری نے لکھے ہیں) پائی جاتی ہیں۔ میں نے رے میں نقیب النقباء کے کتب خانے میں اس کی وہ کتابیں دیکھیں جن کے نام بھی کسی نے سنے نہ ہوں گے اور یہ کتابیں زیادہ تر خود اس کے یا اس کے شاگرد یحیی بن عدی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں(۱)" اس وقت بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کی تصنیفات کے متعدد قلمی نسخے پائے جاتے ہیں اور اس کے چند رسالے مصر اور ہندوستان میں چھپ گئے ہیں۔

۱۔ فارابی کی تصنیفات کے جو نام اوپر گذرے اگرچہ وہ تعداد میں بہت ہیں لیکن یہ ضخیم کتابیں نہیں ہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ ان کو مقالہ، حاشیہ یا رسالہ کہا جا سکتا ہے، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ زیادہ تر اپنی کتابیں کاغذ کے پرزوں پر لکھا کرتا تھا، کاغذ کے مستقل صفحات یا کاغذ کے دستوں پر بہت کم لکھتا تھا، اس لیے اس کی اکثر تصنیفات کی حیثیت فصول و حواشی کی ہے اور بعض تصنیفات ناقص و پراگندہ حالت میں پائی جاتی ہیں (۲)، دائرۃ المعارف حیدر آباد میں ان کے متفرق مضامین کا جو مجموعہ شائع ہوا ہے اس سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

۲۔ فارابی کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ معانی و مطالب کو نہایت واضح اور آسان الفاظ میں بیان کرتا ہے، اس کے استاد ابوبشر متی بن یونس کی تصنیفی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی کتابوں میں عبارت کی شگفتگی پائی جاتی تھی اور وہ ان میں بسط و تفصیل سے کام لیتا تھا، منطق کے بعض علماء کا خیال ہے کہ اہم معانی کو

(۱) شہرزوری قلمی ص ۳۰۔ ۱۴ (۲) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۷

آسان الفاظ میں ادا کرنے کا یہ طریقہ فارابی نے اسی ابو بشر سے سیکھا ہے(۱)، بہر حال اگرچہ جیسا کہ اس کی تصنیفات کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے، اس نے فلسفہ کی تمام شاخوں پر کتابیں لکھیں، لیکن اس کا اصلی کارنامہ فن منطق کی تہذیب و اصلاح ہے، ابن صاعد اندلسی طبقات الامم میں لکھتا ہے کہ فارابی نے بغداد میں یوحنا بن جیلانی سے فن منطق کی تعلیم حاصل کی اور اس میں تمام مسلمانوں پر تفوق حاصل کیا، اس نے اس فن کی تمام پیچیدگیاں دور کر دیں، اس کے اسرار ظاہر کر دیے، اس کو قریب الماخذ بنا دیا اور منطق کی تمام ضروری شاخوں کو ایسی کتابوں میں جمع کر دیا جنکی عبارت صحیح تھی اور یعقوب کندی وغیرہ نے صناعت تحلیل اور طرقِ تعلیم کی جن چیزوں کو سادہ چھوڑ دیا تھا، ان کتابوں نے ان کی اطلاع بہم پہنچائی، اس نے ان کتابوں میں منطق پنجگانہ کے متعلق تمام اقوال کی توضیح کی، ان کے استعمال کے طریقے بتائے اور یہ بتایا کہ اس کے ہر مادہ میں کیونکر قیاسی شکلیں بنائی جا سکتی ہیں، اس لحاظ سے اس فن میں اس کی کتابیں نہایت بلند پایہ ہیں (۲)۔

کہا جاتا ہے کہ صرف چار حکیم پیدا ہوئے، دو اسلام سے پہلے یعنی ارسطو اور اسکندر اور دو اسلام میں یعنی ابو نصر فارابی اور ابو علی سینا، لیکن ابو علی سینا فارابی کی وفات کے ۳۰ سال بعد پیدا ہوا اور اس کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا، چنانچہ اس کا خود بیان ہے کہ میں علم مابعد الطبیعہ سے بالکل ناواقف تھا، اتفاق سے مجھ کو اس فن میں فارابی کی ایک کتاب مل گئی، اس پر میں نے خدا کا شکر کیا، روزہ رکھا اور جو کچھ میرے پاس تھا خیرات کر دیا، اس لیے اگرچہ خود ابو علی سینا فارابی کا شاگرد نہ تھا تاہم اس کی تصنیفات کا شاگرد تھا (۳)۔

فارابی کے یہ حالات جیسا کہ حوالوں سے ظاہر ہوا ہوگا قدیم تصنیفات سے ماخوذ ہیں، حال میں چند مخصوص حکمائے اسلام کے حالات میں ایک جدید کتاب

(۱) ابن خلکان ج ۲ ص ۷۶ (۲) طبقات الامم ص ۵۴ (۳) شہر زوری قلمی ص ۱۳

شائع ہوئی ہے جس میں فارابی کے حالات بھی ہیں، اس سے جن جدید معلومات پر روشنی پڑتی ہے وہ حسب ذیل ہیں :

متنبّی فارابی کا معاصر ہے اور سیف الدولہ دونوں کی قدر دانی کرتا تھا، متنبّی کے قصائد میں کثرت سے جو حکیمانہ باتیں پائی جاتی ہیں وہ اسی معاصرت کا اثر و نتیجہ ہیں، بغداد میں شورش پیدا ہوئی جس کی وجہ سے فارابی حلب میں گیا، وہ حلب سے دمشق کو جارہا تھا کہ راہ میں اس کا انتقال ہو گیا، آخر میں فارابی نے صوفیانہ وضع اختیار کرلی تھی، اس لیے اس کے سوگ میں سیف الدولہ نے بھی صوفیانہ وضع اختیار کرلی۔

لوگوں کا بیان ہے کہ وہ دنیا کی تمام زبانیں جن کی تعداد ستر تھی جانتا تھا لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ عربی، فارسی اور ترکی جانتا تھا اور غالباً یونانی اور سریانی زبان سے بھی واقف تھا اور اس زمانے کی ضرورتوں کے لحاظ سے یہ پانچوں زبانیں کافی تھیں۔

تیسری صدی ہجری میں حکمائے عرب کے دو فرقے ہو گئے تھے، ایک متکلمین کا فرقہ تھا، جو صرف الہیات اور ماوراءطبیعۃ سے بحث کرتا تھا، یہ فرقہ مرد میں پیدا ہوا تھا اور اس تقسیم سے پہلے فیثاغورث کی تقلید کرتا تھا، اس کے بعد اس کی تقلید چھوڑ کر ارسطو کا مقلد ہو گیا اور یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ارسطو کی تعلیمات نے افلاطونیتِ جدیدہ کی شکل اختیار کرلی تھی، یہ فرقہ اشیاء کے اصول معنی اور روح سے بحث کرتا تھا اور مخلوقات میں خدا کی جو حکمت ہے اور نیز یہ کہ وہ ہر چیز کی علتِ اولیٰ ہے، اس سے اس کو بحث نہ تھی، بلکہ وہ اس کو صرف واجب الوجود مانتا تھا، غرضیکہ اس کو صرف ہر چیز کے وجود سے بحث تھی، سب سے پہلے یعقوب کندی نے اس فلسفیانہ روش کو اختیار کیا، اس کے بعد فارابی اس کا علمبردار ہوا۔

دوسرا فرقہ فلاسفۂ طبیعین کا تھا جو حران اور بصرہ میں پیدا ہوا، وہ صرف مادیات اور محسوسات سے بحث کرتا تھا، اس کے بعد اس نے کسی قدر ترقی کی، لیکن

ان آثار کی بحث سے آگے نہ بڑھ سکا، جو اشیاء سے عالم حس میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، پھر اس نے نفس، روح اور قوتِ الٰہیہ سے بحث کی اور خدا کو علتِ اولیٰ قرار دیا، جس کی حکمتیں اس کے مخلوقات میں ظاہر ہیں اور ابوبکر محمد بن زکریا رازی اس فرقہ کا پیشوا تھا(۱)۔

فارابی کا فلسفہ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حکمائے یونان تین فرقوں میں منقسم ہیں :

۱۔ دہریہ : یہ لوگ خدا کے وجود کے منکر ہیں، ان کے نزدیک عالم قدیم ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا، اس فرقہ کا بانی ثالیس ملطی ہے اور جو لوگ اس کے فلسفہ کی تقلید کرتے ہیں ان کو زندیق کہا جاتا ہے۔

۲۔ طبعی : یہ لوگ صرف طبیعت اور اس کے افعال سے بحث کرتے ہیں اور نباتات، حیوانات اور ان کے اعضا کی ترکیب سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان سے خدا کے وجود پر استدلال کرتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ جس طرح تمام چیزیں پیدا ہو کر فنا ہو جاتی ہیں اور دوبارہ ان کا اعادہ نہیں ہوتا، اسی طرح انسان بھی پیدا ہو کر فنا ہو جاتا ہے اور دوبارہ زندہ نہیں ہوتا، اس لیے یہ لوگ حشر و نشر کے منکر ہیں اور ان کو بھی زندیق کہا جاتا ہے۔

۳۔ حکماے الہٰیین : اس فرقے میں متاخرین حکمائے یونان مثلاً سقراط، افلاطون اور ارسطو داخل ہیں اور اپنے استاد افلاطون کے بعد ارسطو نے الہٰیات میں اس فرقے کے اصول و قواعد کو مستحکم اور اس کے دلائل کو مضبوط کیا(۲)۔

امام غزالی نے منقذ من الضلال میں لکھا ہے کہ فارابی اور ابن سیناء کی نقل کے مطابق ارسطو نے الہٰیات میں اپنے مذہب کو مسلمانوں کے مذہب سے قریب تر کر دیا(۳)، اس بنا پر فارابی کا فلسفہ اسلامی عقائد سے قریب تر ہے اور اس نے جو

(۱) تاریخ فلاسفۃ الاسلام تذکرۂ فارابی (۲) اخبار الحکماء قفطی ص ۴۸ (۳) منقذ من الضلال ص ۱۱

فلسفیانہ رائیں اختیار کی ہیں وہ مذہبِ اسلام کے بہت کچھ موافق ہیں، چنانچہ ہم چند اہم مسائل کے متعلق اس کے فلسفہ کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔

حدوثِ عالم

فارابی نے الجمع بین الرائین کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے ان مسائل میں تطبیق دی ہے جو باہم مختلف معلوم ہوتے ہیں، ان ہی مسائل میں ایک مسئلہ عالم کے حدوث و قدم کا بھی ہے، جس کی نسبت مشہور ہے کہ ارسطو قدمِ عالم کا قائل تھا، لیکن اس مسئلہ کی نسبت فارابی لکھتا ہے کہ "ارسطو کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی رائے میں عالم قدیم اور افلاطون کی رائے میں حادث ہے، لیکن ارسطو کی نسبت اس بدگمانی کا سبب یہ ہے کہ اس نے کتاب طوبیقا میں بیان کیا ہے کہ بعض قضیے ایسے پائے جاتے ہیں جن کے مخالف اور موافق دونوں پہلوؤں پر مشہور مقدمات سے قیاس مرکب بنا کر استدلال کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ قضیہ کہ "عالم قدیم ہے یا حادث"؟ لیکن اولاً تو جو چیز بطور مثال کے بیان کی جاتی ہے اس کو اعتقاد نہیں کہہ سکتے، دوسرے کتاب طوبیقا میں ارسطو کا مقصد عالم کے حدوث و قدم کا بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد صرف ان قیاسات کا بیان کرنا ہے جو مشہور مقدمات سے مرکب ہوتے ہیں اور اس کے زمانے میں لوگ عالم کے حدوث و قدم کے متعلق بحث و مباحثہ کر رہے تھے اور ہر مسئلہ پر مشہور قیاسات سے استدلال کرتے تھے، ارسطو نے اس کتاب اور نیز اپنی دوسری کتابوں میں بیان کیا ہے کہ مقدمۂ مشہورہ میں صدق و کذب کا لحاظ نہیں کیا جاتا، کیونکہ مشہور مقدمہ بعض اوقات کاذب ہوتا ہے، لیکن جدل میں اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور بعض اوقات صادق ہوتا ہے اس لیے اپنی شہرت کی وجہ سے جدال میں اور اپنی صداقت کی جہ سے برہان میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ محض اس مثال کی وجہ

سے اس کی طرف عالم کے قدیم ہونے کا عقیدہ منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

اس بدگمانی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس نے کتاب السماء والعالم میں یہ بیان کیا ہے کہ کُل کے لیے زمانہ کی ابتدا نہیں، اس سے لوگوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ وہ قدمِ عالم کا قائل ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ اس نے اس کتاب میں نیز طبعیات اور الٰہیات کی دوسری کتابوں میں یہ بیان کیا ہے کہ زمانہ آسمان کی حرکت کی تعداد کا نام ہے اور آسمان ہی سے پیدا ہوتا ہے اور جو چیز کسی چیز سے پیدا ہوتی ہے وہ اس کو شامل نہیں ہوتی، اس لیے اس کے اس قول کا کہ "عالم کے لیے زمانہ کی ابتدا نہیں"۔ یہ مطلب ہے کہ عالم تدریجاً اپنے اجزا کے ساتھ نہیں پیدا ہوتا جیسا کہ گھر یا حیوان تدریجاً اپنے اجزاء کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے بعض اجزا دوسرے اجزاء پر مقدم بالزمان ہوتے ہیں، لیکن زمانہ خود آسمان کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے آسمان کے پیدا ہونے کے لیے ابتدائے زمانی کا ہونا محال ہے، بلکہ اس کو خود خدا نے دفعۃً بلا زمانہ کے پیدا کیا اور اس کی حرکت سے زمانہ پیدا ہوا۔

ارسطو نے اثولوجیا میں ربوبیت کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، اس کے پیش نظر رکھنے کے بعد اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ وہ عالم کی ایجاد کے لیے خدا کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، یعنی ہیولیٰ کو خدا نے کسی چیز سے نہیں پیدا کیا، بلکہ وہ خدا کے ارادے سے مجسم ہوا، پھر اس میں ترتیب پیدا ہوئی، اس نے کتاب السماع الطبیعی میں بیان کیا ہے کہ مجموعۂ عالم بخت و اتفاق سے نہیں پیدا ہو سکتا اور اس سے اس عجیب نظام پر استدلال کرتا ہے، جو اجزائے عالم میں پایا جاتا ہے۔

تمام اہل مذاہب نے حدوثِ عالم اور اثبات خدا کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے اس کو ارسطو اور ارسطو سے پہلے افلاطون کے بیان سے کوئی نسبت نہیں، کیونکہ تمام اہل مذاہب کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے، مثلاً مذہبی روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ابتدا میں صرف پانی تھا۔ جس سے جھاگ اٹھا اور منجمد ہو کر

زمین بن گیا، زمین سے دھواں اٹھا اور اس سے آسمان بنا۔

یہود، مجوس اور تمام قوموں کے بیان سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ استحالہ اور تغیر کے بعد عالم پیدا ہوا اور یہ بات ابداع و ایجاد کے خلاف ہے، پھر ان کے بیانات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آسمان و زمین لپیٹ کر اور پراگندہ کر کے جہنم میں ڈال دیے جائیں گے اور ان میں کسی بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عالم ایک دن بالکل فنا ہو جائے گا، صرف ارسطو اور افلاطون ہی ایسے حکیم گذرے ہیں، جنھوں نے واضح دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ عالم کسی چیز سے پیدا نہیں ہوا، کیونکہ جو چیز کسی چیز سے پیدا ہوتی ہے وہ فنا ہو کر اسی چیز کی شکل اختیار کر لیتی ہے، لیکن چونکہ عالم کسی چیز سے پیدا نہیں ہوا، اس لیے وہ بالکل فنا ہو جائے گا اور فنا ہونے پر کسی چیز کی شکل اختیار نہ کرے گا، لیکن اسی کے ساتھ ہم ایک ایسا طریقہ اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہو گا کہ شرعی اقوال بھی بالکل صحیح ہیں اور وہ طریقہ یہ ہے کہ خدا تمام عالم کا مدبر ہے اور ایک ذرہ بھی اس کے علم سے مخفی اور اس کی عنایت سے محروم نہیں اور اس کی عنایت کے معنی یہ ہیں کہ تمام اجزائے عالم کی ترتیب نہایت مناسب اور حکیمانہ انداز پر واقع ہوئی ہے، جیسا کہ تشریحات اور منافع اعضاء کی کتابوں سے ثابت ہوتا ہے، ان طبعی اجزاء سے ترقی کر کے برہانیات، سیاسیات اور شرعیات کی نوبت آتی ہے، ان میں برہانیات کا تعلق عقلاء و حکماء سے، سیاسیات کا تعلق اہل الرائے سے اور شرعیات کا تعلق اصحابِ وحی و الہام سے ہے، ان سب میں عام شرعیات ہے اور شریعت کے الفاظ اس کے مخاطبین کی عقل کے مطابق ہوتے ہیں اسی لیے ان سے وہ بات نہیں کہی جاتی جس کا وہ تصور نہیں کر سکتے، مثلاً جس شخص کا خیال ہے کہ خدا جسمانی ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کے لیے حرکت و زمانہ کی ضرورت ہے، اگر اس سے یہ کہا جائے کہ وہ جسمانی نہیں ہے اور اس کے افعال کے لیے حرکت اور زمانہ کی ضرورت نہیں، تو یہ بات اس کے ذہن میں نہ آئے گی اور اگر

اس کو اس پر مجبور کیا جائے تو وہ اور بھی گمراہ ہو جائے گا، اس لیے وہ اس اعتقاد میں معذور ہے اور اس کا یہ اعتقاد صحیح ہے اور اگر وہ اس کو مان بھی لے تو وہ اس کو نہیں مان سکتا کہ خدا کسی مکان میں نہیں، اسی طرح عام لوگ یہ تصور نہیں کر سکتے کہ کوئی چیز بغیر کسی چیز کے پیدا ہو سکتی ہے اور وہ فنا ہو کر بالکل لاشے ہو جائے گی، اسی لیے شریعت نے ان کو ایسے طریقہ سے مخاطب کیا، جو ان کے ذہن و عقل کے بالکل مطابق تھا اور یہ طریقہ بالکل صحیح ہے، غرض برہان حقیقی کے موجد فلاسفہ ہیں جن کے پیشوا یہ دونوں حکیم یعنی ارسطو اور افلاطون ہیں اور مفید ظنی دلیلوں کے موجد ارباب شریعت ہیں جن کو ابداع و ایجاد کے معاوضے میں وحی و الہام عطا کیے گئے ہیں (۱)۔

نبوت

نبوت اور نبوت کے اجزاء و لوازم کے متعلق فارابی نے اپنے رسالوں میں متفرق طور پر بہت کچھ لکھا ہے اور اس کے بعد نبوت کے متعلق حکماء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ماخذ فارابی کے یہی رسالے ہیں، اس نے ارسطو کے ایک شاگرد زینون کبیر کے ایک رسالے کی شرح کی ہے، جو گویا ایک مذہبی رسالہ ہے، اس میں ایک موقع پر لکھتا ہے کہ "پیغمبر کا نفس قدسی اپنے نشوونما کے آغاز میں فیض کو دفعۃً قبول کرتا ہے، ترتیب قیاسی کا محتاج نہیں ہوتا، لیکن جو نفس قدسی نہیں ہوتا وہ علوم بدیہیہ کو بلاواسطہ اور علوم غیر بدیہیہ کو قیاس کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے، پیغمبر سنن و شرائع وضع کرتا ہے اور امت کو ترغیب و ترہیب دلاتا ہے۔ اور اس کو یہ بتاتا ہے کہ اس کا ایک خدا ہے، جو اچھے کاموں پر ثواب اور برے کاموں پر عذاب دیتا ہے اور اس کو ان باتوں کی تکلیف نہیں دیتا جس کو وہ برداشت نہ کر سکے۔ علم کا یہ وہ درجہ ہے

(۱) الجمع بین الرائین ص ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷

جہاں ہر شخص نہیں پہنچ سکتا، میرا استاد ارسطو طالیس اپنے استاد افلاطون سے نقل کرتا ہے کہ معرفت کی چوٹی تک ہر پرند نہیں اڑ سکتا اور بصیرت کے پردے کو ہر شخص نہیں اٹھا سکتا (۱)۔

معجزات

رسالہ فصوص الحکم میں لکھتا ہے کہ "نبوت کی روح قوت قدسیہ سے ممتاز ہوتی ہے، جس طرح عالم خلق اصغر تمھاری روح کا مطیع و منقاد ہوتا ہے، اسی طرح عالم خلقِ اکبر پیغمبر کی روح کا مطیع و فرمانبردار ہوتا ہے، اس لیے اس سے ایسے معجزات صادر ہوتے ہیں جو جبلت اور عادت کے مخالف ہوتے ہیں، اس کا آئینہ زنگ آلود نہیں ہوتا اور لوح محفوظ میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اس میں اس کے نقش ہو جانے سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں پیدا کر سکتی، اس طرح خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کو عامۂ خلق تک پہنچا دیتا ہے (۲)۔

وحی و مشاہدۂ ملائکہ

جب کسی انسان کی قوت متخیلہ درجۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے تو وہ بیداری کی حالت میں عقلِ فعال سے جزئیاتِ حاضرہ اور مستقبلہ کو قبول کرتا ہے اور معقولات مفارقہ اور موجودات شریفہ کو دیکھتا ہے اور اس عقلی مشاہدہ سے اس کو اسرار الٰہی کی واقفیت ہو جاتی ہے، قوتِ متخیلہ کے کمال کا یہ انتہائی درجہ ہے اور قوت متخیلہ کے ذریعہ سے انسان جس درجہ تک پہنچ سکتا ہے، اس کا درجۂ کمال صرف یہی ہے، اس سے کم درجہ یہ ہے کہ بعض لوگ ان میں سے بعض چیزوں کو بیداری کی حالت میں اور بعض کو خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں، بعض لوگ ان اشیاء کا تخیل تو قائم کر لیتے ہیں، لیکن ان کو اپنی آنکھ سے نہیں دیکھتے، اس سے کم درجہ ان لوگوں کا ہے جو ان

(۱) رسالہ زینون ص ۸ مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن (۲) فصوص الحکم مطبوعہ یورپ ص ۲ے

چیزوں کو صرف حالتِ خواب میں دیکھتے ہیں، اس قسم کے لوگوں کے اقوال رمز، معما اور تشبیہات وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، پھر ان لوگوں میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، بعض لوگ صرف جزئیات کو بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں لیکن معقولات کو قبول نہیں کرتے، بعض لوگ صرف معقولات کو بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں لیکن جزئیات کو قبول نہیں کرتے، بعض لوگ صرف بعض چیزوں کو دیکھتے ہیں اور بعض کو نہیں دیکھتے، بعض لوگ بعض چیزوں کو بیداری کی حالت میں تو دیکھتے ہیں لیکن خواب کی حالت میں نہیں دیکھتے، بعض لوگ صرف خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں، بیداری کی حالت میں نہیں دیکھتے، یہ لوگ صرف جزئیات کو دیکھتے ہیں، معقولات سے محروم رہتے ہیں، بعض لوگ چند جزئیات کو اور چند معقولات کو قبول کرتے ہیں بعض لوگ صرف چند جزئیات کو قبول کرتے ہیں اور اکثر لوگوں کا یہی حال ہے(۱)۔

ملائکہ

ملائکہ صور علمیہ کو کہتے ہیں جن کی حقیقت علوم ابداعیہ ہے، وہ تختی کے مانند نہیں ہیں جس میں نقوش ہوتے ہیں، بلکہ وہ علوم ابداعیہ ہیں جو بذات خود قائم ہیں، وہ اوپر کے حکم کو دیکھتے رہتے ہیں اور وہ ان کی ذات میں منطبع ہوجاتے ہیں، وہ مطلق ہیں لیکن روح قدسیہ ان سے بیداری کی حالت میں خطاب کرتی ہے اور روح بشری ان سے حالت خواب میں ملتی ہے(۲)۔

معاد

افلاطون اور ارسطو کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اخروی جزاء وسزا کے منکر ہیں، حالانکہ افلاطون نے کتاب السیاسۃ کے آخر میں ایک ایسا قصہ لکھا ہے جس

(۱) آراء اہل المدینۃ الفاضلہ ص ۷٦، ۷۷ (۲) فصوص الحکم ص ۲۷

سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حشر و نشر، فیصلہ انصاف، میزان اور برے بھلے اعمال پر ثواب و عذاب کا قائل ہے اور ارسطو نے سکندر کے مرنے پر اس کی والدہ کو جو خط لکھا ہے، اس میں صاف تصریح کی ہے کہ اسکندریہ کی موت پر جزع و فزع نہ کرو، ایسا نہ ہو کہ نیکوں کے زمرے میں یہ تم کو اس کی ملاقات سے محروم کردے"، اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ جزا و سزا کا اعتقاد رکھتا تھا(۱)۔

عبادات

پیغمبر لوگوں پر ایسے اعمال فرض کر دیتا ہے جو ان کو متنبہ کرتے رہیں، مثلاً نماز اور زکوٰۃ کیونکہ نماز میں خشوع اور فیضانِ رحمت کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے اور وہ خدا اور اس کے رسول کو یاد دلاتی رہتی ہے اور زکوٰۃ سے عدل و انصاف اور محتاجوں کی امداد ہوتی ہے اور اس سے دنیا کا نظام کلی قائم رہتا ہے (۲)۔

فارابی کے ایک رسالہ کا نام "الدعاوی القلبیہ" ہے، جس میں اس نے ارسطو کے ایسے دعوے نقل کیے ہیں جو دلائل سے خالی ہیں، اس رسالہ میں لکھتا ہے کہ "پیغمبروں کے معجزے حق اور ممکن الوجود ہیں، اور دعا حق ہے اور اس سے نفع پہنچتا ہے، رویا اور خواب حق ہیں اور پیغمبروں کی نسبت جو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بغیر سخت تعلیم کے علوم کا احاطہ کر لیتے ہیں وہ حق ہے، ان کا امور غیبی کی خبر دینا حق ہے اور عبادتیں واجب ہیں اور پیغمبر لوگ شرائع، احکام اور امر و نہی کا جو حکم دیتے ہیں وہ حق اور واجب ہے اور انسان کو پورا کمال صرف علم و عمل سے حاصل ہوتا ہے (۳)۔

ان تمام اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے فلسفہ اور ارسطو کے خیالات و معتقدات کو شریعتِ اسلامیہ سے قریب تر کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) الجمع بین الرائین ص ۳۲ (۲) شرح رسالہ زینون ص ۸ (۳) الدعاوی القلبیہ ص ۱۱

سیاست مدن

ارسطو اور افلاطون کے فلسفہ کا ایک جزو سیاست مدن بھی ہے لیکن حکمائے اسلام نے اس حصے کو اس لیے نظر انداز کر دیا ہے کہ شریعت اسلامیہ میں سیاست مدن کے اصول و قواعد اس جامعیت کے ساتھ موجود ہیں کہ ان کو اس معاملے میں حکمائے یونان سے مدد لینے کی ضرورت نہیں، صرف فارابی ایک ایسا حکیم ہے جس نے اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے اور اس پر "السیاسیات المدنیہ" اور "آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" کے نام سے دو مستقل رسالے لکھے ہیں، ہم ان دونوں رسالوں سے سیاست مدن کے اصول و قواعد نقل کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ فلسفہ کی اس شاخ کے متعلق حکمائے اسلام کے کیا خیالات ہیں۔ وہ اس اجتماعی بحث کو اس طرح شروع کرتا ہے:

حیوانات اور نباتات کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو بغیر اجتماع کے اپنی ضروریات نہیں پوری کر سکتیں، بعض اگرچہ انفرادی حیثیت سے بھی اپنی ضروریات پوری کر لیتی ہیں، لیکن وہ اجتماع کے بغیر اپنی بہترین حالت تک نہیں پہنچ سکتیں، بعض اگرچہ انفرادی حیثیت سے ان دونوں باتوں کو حاصل کر لیتی ہیں لیکن اجتماع کے بعد بھی ان کا کوئی فرد ان کے حاصل کرنے میں رکاوٹ نہیں پیدا کرتا۔

بعض قسمیں ایسی ہیں کہ جب ان میں اجتماع ہو جاتا ہے تو ایک فرد دوسرے فرد کے لیے ضروری یا افضل چیز کے حاصل کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے، اس لیے بعض جانوروں کی قسمیں ایسی ہیں کہ ان کے افراد ہمیشہ انفرادی زندگی بسر کرتے ہیں، یہاں تک کہ ان کا کوئی جوڑا بھی نہیں ہوتا، سمندر کے اکثر جانور اسی قسم کے ہوتے ہیں، بعض قسمیں ایسی ہیں کہ اکثر حالات میں اجتماعی زندگی بسر کرتی ہیں، مثلاً چیونٹی، شہد کی مکھی اور وہ چڑیاں جو جھنڈ باندھ کر چرتی ہیں اور اڑتی ہیں۔

لیکن انسان ایک ایسی نوع ہے کہ اس کے ضروری امور اور بہترین حالات اجتماع کے بغیر حاصل ہی نہیں ہو سکتے اور انسانی جماعتیں بعض بڑی ہوتی ہیں، مثلاً بہت سی قوموں کی وہ جماعتیں جو اجتماع و تعاون کے لیے قائم ہوتی ہیں، بعض متوسط درجہ کی ہوتی ہیں، مثلاً ایک قوم کی جماعت بعض چھوٹی ہوتی ہیں مثلاً وہ انسانی جماعت جو ایک شہر میں رہتی ہے، یہ تینوں کی مکمل جماعتیں ہیں، اس لیے شہر کمالات کے حاصل کرنے کا اولین درجہ ہے، ان کے علاوہ دیہاتوں، محلوں، گلیوں اور گھروں میں جو اجتماع ہوتا ہے وہ ناقص اجتماع ہے اور ان میں سب سے ناقص اجتماع گھر کا ہے جو گلی کے اجتماع کا ایک جزو ہے اور گلی کا اجتماع محلے کا اور محلے کا اجتماع شہر کے اجتماع کا ایک جزو ہے۔

محلے اور دیہات دونوں کے اجتماع شہری اجتماع کے لیے قائم ہوتے ہیں، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ محلے شہر کے جزو اور دیہات شہر کے خادم ہوتے ہیں، شہر کی جماعت قوم کا جزو ہوتی ہے اور قوم شہروں میں تقسیم ہو جاتی ہے اور بالکل کامل ترین انسانی جماعت قوموں میں منقسم ہو جاتی ہے، اس صورت میں ایک قوم دوسری قوم سے دو طبعی چیزوں کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، ایک تو طبعی اخلاق اور دوسرا طبعی عادات، ایک تیسری چیز بھی جو وضعی ہے لیکن طبعی چیزوں سے اس کو بھی کسی قدر تعلق ہے، یہ جو مابہ الامتیاز ہے یعنی زبان جو اظہار مافی الضمیر کا ذریعہ ہے۔

ان چیزوں میں قوموں میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کا پہلا طبعی سبب:

۱۔ آسمان و ثوابت کے اجزاء اور اس زمین کے اجزاء کا اختلاف ہے، جس میں قومیں رہتی ہیں، زمین کے اجزاء کے اختلاف سے مختلف قسم کے بخارات پیدا ہوتے ہیں اور ان بخارات کا اثر آب و ہوا پر پڑتا ہے، جو نباتات و حیوانات قوموں کی غذا بنتے ہیں ان کے اختلاف کا اثر بھی قوموں پر مختلف پڑتا ہے، ان تمام مختلف اسباب اور ان کے اختلاط و امتزاج سے قوموں کے اخلاق و عادات مختلف ہو جاتے ہیں۔

چونکہ انسان کے وجود کا مقصد یہ ہے کہ وہ سعادت کے انتہائی درجہ کو پہنچ جائے اس لیے اس درجہ تک پہنچنے کے لیے اس کو سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ سعادت کیا ہے؟ اور سعادت کے حاصل کرنے کے لیے کن کن چیزوں پر عمل کرنا چاہیے؟ اس کے بعد عمل کی باری آئے گی، چونکہ انسان کی فطرتیں مختلف ہوتی ہیں اس لیے فطرۃً ہر شخص بذاتِ خود نہ سعادت سے واقف ہو سکتا ہے اور نہ ان چیزوں سے جن پر عمل کرنے سے سعادت حاصل ہوتی ہے، اس لیے اس کو ایک معلم اور مرشد کی ضرورت ہوتی ہے، پھر بعض افراد کو نہایت معمولی اور بعض کو غیر معمولی ارشاد و ہدایت کی ضرورت ہوتی ہے، اس ارشاد و ہدایت کے بعد بھی جب تک کوئی خارجی محرک نہ ہو ہر شخص اس راستے کو نہیں جان سکتا جس پر چلنے کی اس کو ہدایت کی گئی ہے، اکثر لوگوں کی حالت یہی ہے اس لیے تمام لوگ ایک ایسے شخص کے محتاج ہیں جو ان کو سیدھا راستہ بھی دکھائے اور ان کو اس پر چلنے کے لیے آمادہ بھی کرے، لیکن ہر شخص نہ دوسرے کو سیدھا راستہ دکھا سکتا اور نہ دوسرے کو اس پر چلنے کے لیے آمادہ کر سکتا اور جو شخص صرف دوسرے کو سیدھا راستہ تو دکھا سکتا ہے لیکن اس پر چلنے کے لیے اس کو آمادہ نہیں کر سکتا وہ کبھی حاکم نہیں ہو سکتا، بلکہ ہمیشہ محکوم ہی رہے گا، لیکن جس شخص میں سیدھا راستہ دکھانے کی قدرت ہے اور وہ اس پر چلنے کے لیے آمادہ بھی کر سکتا ہے وہ اس شخص کا حاکم ہے جس میں یہ قدرت نہیں ہے، اگر کسی شخص میں بذات خود استنباط کی قدرت نہیں ہے، لیکن اگر اس کو ایک چیز بتا دیجائے تو وہ اس سے واقف ہو جاتا ہے اور وہ دوسرے کو اس پر عمل کرنے کے لیے آمادہ کر سکتا ہے، تو وہ ایک شخص کا حاکم اور دوسرے کا محکوم ہوتا ہے، اس لیے ایک حاکم کبھی حاکم اول ہوتا ہے اور کبھی حاکم ثانی، حاکم ثانی وہ ہے جس پر پہلے ایک انسان حکومت کرتا ہے، پھر وہ دوسرے انسان پر حکومت کرنے لگتا ہے، یہ دونوں حکومتیں کبھی ایک ہی جنس میں ہوتی ہیں، مثلاً زراعت، تجارت اور طب اور کبھی تمام انسانی

اجناس میں ہوتی ہیں۔

حاکم اول یا حاکم علی الاطلاق وہ شخص ہوتا ہے جو کسی چیز میں کسی دوسرے انسان کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ تمام علوم و معارف اس کو بالفعل حاصل ہوتے ہیں اور اس کو کسی دوسرے انسان کی ہدایت کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کو ایک ایک جزئیات کا صحیح علم ہو اور جو کچھ اس کو معلوم ہے، دوسرے کو بھی اس کی ہدایت کر سکے اور ہر شخص سے اس چیز پر عمل کرا سکے، جس کی اس میں صلاحیت ہے اور اعمال کا اندازہ اور ان کی تحدید کر سکے اور ٹھیک طور پر سعادت کی طرف ان کا رخ پھیر سکے، یہ بات صرف ان جلیل القدر ہستیوں کو حاصل ہوتی ہے جن کے نفس عقل فعال سے تعلق پیدا کر لیتے ہیں، قدماء کے نزدیک اسی انسان کو فرشتہ کہتے ہیں اور اسی کی طرف وحی کی جاتی ہے، کیونکہ جب انسان اس درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر وحی کی جاتی ہے اور یہ درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب اس میں عقل فعال میں کوئی واسطہ باقی نہیں رہتا، لیکن چونکہ عقل فعال علت اولی (خدا) سے صادر ہوتی ہے اس لیے یہ کہا جاتا ہے کہ علت اولیٰ (خدا) ہی عقلِ فعال کے ذریعہ سے اس پر وحی نازل کرتی ہے، اول درجہ کی حکومت اسی انسان کی ہے اور تمام حکومتیں اس کے بعد کی چیزیں ہیں۔

جو لوگ اس حاکم کے زیر حکومت ہوتے ہیں وہی لوگ فاضل، اخیار اور سعادت مند ہوتے ہیں، اگر یہ لوگ ایک قوم ہیں تو یہ قوم برگزیدہ کہی جاتی ہے، اگر چند لوگ ہیں جو ایک مقام پر سکونت رکھتے ہیں تو اس مقام کو برگزیدہ شہر کہا جاتا ہے، اگر مختلف مقامات میں سکونت رکھتے ہیں اور ان پر دوسری حکومتیں حکومت کرتی ہیں تو یہ برگزیدہ لوگ ہیں جو ان مقامات میں پردیسی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہ تفریق اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ ایسا شہر میسر نہیں آسکا جس میں یہ لوگ مجتمع ہو کر رہ سکیں یا یہ کہ وہ لوگ ایک شہر میں تو رہتے تھے لیکن کوئی مصیبت مثلاً وبا

یا قحط کی آگئی، اس لیے وہ لوگ مجبوراً متفرق اور پراگندہ ہوگئے، اگر ایک شہر یا ایک قوم یا مختلف قوموں میں ایک ہی وقت میں اس قسم کے فرمانرواؤں کی ایک جماعت پیدا ہو گئی تو چونکہ اس کے مقاصد و اغراض اور ان کی سیرت و روش ایک ہی روش ہے، اس لیے یہ جماعت مثل ایک فرمانروا کے ہے اور اگر یہ لوگ مختلف مذاہب میں یکے بادیگرے آتے رہے تو مثل ایک ذات کے ہوں گے اور دوسرا وہی روش اختیار کرے گا جو پہلے کی تھی اور موجودہ فرمانروا گذشتہ فرمانروا کے نقش قدم پر چلے گا اور جس طرح ایک فرمانروا کے لیے یہ جائز ہے کہ اگر اس نے کسی وقت میں ایک شریعت قائم کی ہے، پھر دوسرے وقت اس میں تبدیلی مناسب نظر آتی ہے تو وہ اس کو بدل سکتا ہے، اسی طرح موجودہ فرمانروا بھی جو گذشتہ فرمانروا کا جانشین ہے، گذشتہ فرمانروا کی شریعت میں تبدیلی کر سکتا ہے، کیونکہ اگر موجودہ حالت میں گذشتہ فرمانروا ہوتا تو وہ خود اسی قسم کی تبدیلی کرتا۔

ریاست اور خدمت کے لحاظ سے اہل شہر کے درجے ان کی فطرت اور اخلاق کے بنا پر یکساں نہیں ہوتے، اس لیے حاکم اول مختلف گروہ بناتا ہے اور ہر انسان کی اہلیت اور صلاحیت کے موافق اس کا درجہ مقرر کرتا ہے اور یہ درجہ یا تو خدمت کا ہوتا ہے، یا ریاست کا، اس طریقے سے بعض ایسے درجے قائم ہو جاتے ہیں جو حاکم اول کے درجے کے قریب قریب ہوتے ہیں اور بعض درجے کسی قدر اس سے کم اور بعض اس سے بہت ہی کم ہوتے ہیں، ریاستوں کے یہ درجے ہیں جو حکومت اعلیٰ کے درجے سے کم ہوتے ہوتے خدمت کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں حکومت نہیں ہوتی اور اس کے نیچے کوئی درجہ نہیں ہوتا، اس طرح شہر کے اجزا میں باہم ربط و نظام پیدا ہو جاتا ہے اور ان میں ترتیب و نظام کے لحاظ سے تقدیم و تاخیر پیدا ہو جاتی ہے اور وہ موجودات طبعیہ کے مشابہ ہو جاتے ہیں اور ان کے درجے بھی موجودات طبعیہ کے مشابہ ہو جاتے ہیں، جن کی آخری تحلیل مادہ اولی اور عناصر کی

طرف ہوتی ہے اور یہ ربط و نظام مختلف موجودات کے ربط و نظام سے مشابہ ہوتا ہے اور اس شہر کا مدبر سبب اول (خدا) کے مشابہ ہوتا ہے، جس سے تمام موجودات کا وجود ہوتا ہے، اس کے بعد تمام موجودات کے درجے آہستہ آہستہ کم ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ہر ایک حاکم بھی ہوتا ہے اور محکوم بھی، آخری درجہ ان موجودات کا ہوتا ہے جن میں بالکل ریاست نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خادم ہوتے ہیں اور ان کا وجود دوسرے کے لیے ہوتا ہے، یعنی مادہ اور عناصر۔

سعادت کا درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ارادی اور طبعی دونوں قسم کی برائیوں کا شہر اور مختلف قوموں سے ازالہ کر دیا جائے اور تمام ارادی اور طبعی بھلائیاں حاصل ہو جائیں، اس لیے شہر کے مدبر یعنی بادشاہ کا کام یہ ہے کہ وہ شہر کے اجزاء میں باہم ایسا ربط و نظام قائم کرے جس سے یہ تمام اجزاء بھلائیوں کے حاصل کرنے میں تمام برائیوں کو زائل کر سکیں، اگر حصولِ سعادت میں کوئی چیز معین و مفید ہو تو اس کو قائم رکھے، یا اس کو ترقی دے اور جو چیز مضر ہو اس کو مفید بنائے اور جو چیز ایسی نہ ہو اس کو بالکل مٹا دے اور اس کو کم کر دے، غرض دونوں قسم کی برائیوں کو مٹائے اور دونوں قسم کی بھلائیوں کو پیدا کرے، اس کو اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ تمام اہل مدینۂ فاضلہ کو موجودات قصوی کے مبادی ان کے مراتب سعادت، مدینۂ فاضلہ کی ریاست اور اس کے درجے بتائے، پھر ان میں بعض افعال کی تعلیم دے جن کے کرنے سے سعادت حاصل ہوتی ہے، صرف تعلیم ہی کافی نہیں ہے بلکہ ان سے ان پر عمل بھی کرائے۔

مدینۂ فاضلہ کے مخالف مدینۂ جاہلۃ، مدینۂ فاسقہ اور مدینۂ ضالہ ہیں اس کے علاوہ مدینۂ فاضلہ میں جو مفسد ہوتے ہیں ان کی مثال ایسی ہے جیسے گیہوں میں گھن، کھیتوں میں کانٹے یا دوسری غیر مفید یا وہ مضر گھاسیں جو کھیتوں کو نقصان پہنچاتی ہیں، جو بہائم طبع انسان ہیں وہ متمدن نہیں ہوتے اور اجتماعی اور تمدنی زندگی بسر نہیں کرتے بلکہ

ان کی مثال وحشی جانوروں کی ہوتی ہے، ان میں بعض درندہ جانوروں کے مثل ہوتے ہیں، اسی لیے وہ لوگ جنگلوں میں متفرق طور پر زندگی بسر کرتے ہیں اور بعض اجتماعی طریقے سے بھی رہتے ہیں، ان میں بعض شہروں کے متصل بھی رہتے ہیں، بعض کچا گوشت کھاتے ہیں اور بعض گھاس پات پر زندگی بسر کرتے ہیں، بعض درندہ جانوروں کی طرح چیرتے پھاڑتے ہیں، یہ سب اقصائے شمال یا اقصائے جنوب میں رہتے ہیں، ان لوگوں کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک کرنا چاہیے جن لوگوں سے شہر کے کسی کام میں فائدہ اٹھایا جا سکے ان کو چھوڑ دینا چاہیے اور ان سے جانوروں کی طرح غلامانہ کام لینا چاہیے، جن سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا جا سکے یا وہ مضر ہوں ان سے وہی سلوک کرنا چاہیے جو نقصان رساں جانوروں کے ساتھ کیا جاتا ہے، شہر کے باشندوں میں بھی جو شخص بہیمانہ فطرت رکھتا ہو اس کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کرنا چاہیے۔

اہل جاہلیت متمدن ہوتے ہیں اور ان کے تمدنی اجتماعات کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں، بعض ضروری اجتماع ہوتے ہیں بعض پست درجہ کا اجتماع ہوتا ہے، جیسا کہ پست درجہ کے شہروں میں پست درجہ کے لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، بعض ذلیل قسم کا اجتماع ہے، جو ذلیل شہروں میں ہوتا ہے، بعض شریفانہ اجتماع ہوتا ہے جو شریف شہروں میں پایا جاتا ہے، غلبہ پسند شہروں میں غلبہ کا اجتماع ہوتا ہے، آزادوں کے شہر میں آزادی کا اجتماع ہوتا ہے۔

ان میں ضروری اجتماع وہ ہے جس سے ضروریات معاش کے حاصل کرنے میں مدد لی جا سکے اور ضروریاتِ معاش کے حاصل کرنے کے مختلف طریقے ہیں مثلاً کاشتکاری، گلہ بانی، شکار اور چوری وغیرہ، ان میں بعض کام مخفی طور پر اور بعض علانیہ طور پر کیے جاتے ہیں، اس قسم کے بعض شہروں میں وہ تمام پیشے پائے جاتے ہیں جن سے ضروری چیزیں حاصل کی جاتی ہیں، بعض میں صرف ایک پیشے سے ضروری چیزیں حاصل کی جاتی ہیں، مثلاً کاشتکاری یا اور کوئی پیشہ۔

پست درجہ کا شہر اور پست درجہ کے لوگوں کا اجتماع وہ ہے جس سے کسب کے تمام طریقوں یا ان طریقوں سے جو اس شہر میں جاری ہیں، دولت کے جمع کرنے میں مدد لی جائے اور ضرورت سے زیادہ روپیہ پیسہ جمع کیا جائے اور اس کا سبب دولت کی محبت اور بخل کے سوا کچھ نہیں۔

دولت ان تمام طریقوں سے حاصل کی جا سکتی ہے جس سے ضروریات معاش حاصل کی جاتی ہیں، مثلاً کاشتکاری، گلہ بانی، شکار، چوری اور ان کے علاوہ تجارت اور اجارہ اور معاملات کی دوسری صورتیں۔

ذلیل قسم کا اجتماع وہ ہے جس کا مقصد کھانے پینے اور کھیل کود کی لذتوں سے متمتع ہونا ہو، جس سے بدن کو کوئی فائدہ نہ پہنچے، بلکہ مقصد صرف حصول لذت ہو، اہل جاہلیت کے نزدیک سب سے زیادہ خوش نصیب تمدن یہی ہے، کیونکہ اس قسم کے تمدن کا درجہ ضروری چیزوں اور دولت کے حاصل ہو جانے کے بعد آتا ہے اور ان لوگوں کے نزدیک سب سے زیادہ خوش نصیب وہ شخص ہے جس کو حصول لذت کے ذرائع واسباب سب سے زیادہ حاصل ہوں۔

شریفانہ تمدن اور شریفانہ اجتماع وہ ہے جس میں اس قسم کا تعاون حاصل کیا جائے جس سے لوگوں کی عزت قول و فعل کے ذریعہ سے کی جائے یعنی یہ کہ دوسرے شہروں کے لوگ ان کی عزت کریں یا یہ لوگ خود باہم ایک دوسرے کی عزت کریں۔ دوسری صورت میں یہ عزت یا مساویانہ طریقے سے کی جائے، یا غیر مساویانہ طریقہ سے، مساویانہ طریقہ کی عزت یہ ہے کہ ایک شخص کسی وقت میں ایک خاص طریقہ سے دوسرے کی عزت کرے، پھر دوسرے وقت میں دوسرا شخص بھی اسی طریقہ کے موافق اس کے ساتھ عزت سے پیش آئے۔

غیر مساویانہ طریقہ کی عزت یہ ہے کہ ایک شخص ایک طریقہ سے دوسرے کی عزت کرے پھر وہ دوسرا شخص اس سے بہتر طریقہ پر اس کی عزت کرے۔

اہل جاہلیت کے نزدیک ایک اور چیز بھی محبوب ہے، یعنی غلبہ، جو شخص اپنی ذات یا اپنے مددگاروں کی قوت یا دونوں کے ذریعہ غالب آسکتا ہے اور وہ دوسروں کو نقصان پہنچا سکتا ہے اور خود اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا، وہ اہل جاہلیت کے نزدیک قابل عزت سمجھا جا سکتا ہے اور جس شخص میں یہ فضیلت بہت زیادہ پائی جاتی ہے وہ بہت زیادہ قابل اعزاز ہوتا ہے۔

انسان کا صاحب حسب ہونا یعنی اس کے آباء واجداد کا دولتمند ہونا یا اسباب لذت کا ان کے پاس زیادہ جمع ہونا، یا بہت زیادہ غالب ہونا اور جماعت یا اہل شہر کو ان چیزوں سے فائدہ پہنچانا، یا خوبصورت اور بہادر ہونا اور موت کو حقیر سمجھنا بھی غلبہ کے ذرائع و اسباب میں ہے۔

کبھی خود عزت بھی ایک قسم کی اہلیت ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص معزز ہوتا ہے، دوسرے لوگ اس کی عزت کرنے لگتے ہیں، غرض کہ جس شخص میں اور تمام اہل شہر سے یہ فضائل زیادہ جمع ہو جاتے ہیں وہ شہر کا رئیس اور بادشاہ ہو جاتا ہے، اگر اہل جاہلیت کے نزدیک ریاست کا دارومدار حسب پر ہے تو اس کو زیادہ صاحب حسب ہونا چاہیے، اگر دولت پر ہے تو اس کو سب سے زیادہ دولت مند ہونا چاہیے، لیکن اگر کوئی شخص صاحب حسب اور دولت مند نہیں ہے تو اس کو کسی قسم کی ریاست حاصل نہیں ہو سکتی، اسی طرح اگر کسی شخص میں ایسی صلاحیتیں ہیں جن سے دوسرے کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا تو وہ بھی رئیس نہیں ہو سکتا۔

ان رؤساء میں سب سے اچھا رئیس وہ ہے جو ان چیزوں سے اہل شہر کو تو فائدہ پہنچائے، لیکن خود ان سے کوئی فائدہ نہ اٹھائے، مثلاً ان کو مال و دولت دے اور خود مال و دولت کا خواستگار نہ ہو، ان کو لذت سے بہرہ اندوز کرے اور خود لذت کا طلب گار نہ ہو، بلکہ صرف عزت عام اور دائمی شہرت اور قول و فعل سے مدح و تعظیم کا خواستگار ہو، لیکن یہ رئیس بھی اکثر اوقات مال و دولت کا محتاج ہوتا ہے، تاکہ اہل

شہر کو دولت اور لذت سے بہرہ اندوز کر سکے اور ان کی حفاظت کا سامان بہم پہنچائے اور چونکہ اس کو عظیم الشان کام انجام دینے پڑتے ہیں اس غرض سے ان میں بعض رئیس مال و دولت کے خواستگار ہوتے ہیں اور اس کو اہل شہر سے یا تو خراج کے طور پر حاصل کرتے ہیں، یا دوسرے قوم پر غلبہ حاصل کر کے اس کے مال و دولت پر قبضہ کر لیتے ہیں اور اس کو شہر پر خرچ کر کے خوب عزت حاصل کرتے ہیں، جو شخص عزت کا خواہش مند ہو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ ان میں بعض چیزوں کو اپنی زندگی ہی میں یا اپنے بعد اپنی اولاد کے لیے مخصوص کر دے، تاکہ اس کی اولاد کے ذریعہ سے اس کے بعد اس کا نام زندہ رہے، اس لیے وہ سلطنت کو اپنی اولاد یا اپنی قوم کے لئے مخصوص کر دیتا ہے، عزت حاصل کرنے کے لئے وہ اپنے لئے کچھ مال بھی مخصوص کر لیتا ہے اور ایک قوم کی عزت اس لیے کرتا ہے کہ وہ بھی اس کی عزت کرے، عزت کے ان تمام اسباب کے مہیا ہو جانے کے بعد وہ مکان، لباس اور دوسری چیزوں میں کچھ امتیازی علامات بھی مقرر کر لیتا ہے اور دوسروں سے چھپا رہتا ہے، پھر وہ درجہ بدرجہ اور لوگوں کے اعزازی مراتب مقرر کرتا ہے اور عزت کے قانون نافذ کرتا ہے، اس قسم کا شہر اہلِ جاہلیت کا بہترین شہر ہے لیکن عزت کی خواہش جب بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے تو یہ شہر قصابوں کا شہر ہو جاتا ہے اور غلبہ کے شہر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

غلبہ کا شہر اور غلبہ کا اجتماع یہ ہے کہ لوگ غلبہ حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے کی مدد کریں اور یہ اجتماعی حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب سب میں غلبہ حاصل کرنے کی عام خواہش پیدا ہو جاتی ہے، لیکن اس عام خواہش میں کمی بیشی اور غلبے کے اقسام کے لحاظ سے لوگ باہم مختلف ہوتے ہیں۔

بعض لوگ صرف خون کے پیاسے ہوتے ہیں، بعض لوگ صرف انسان کی ذات پر غلبہ حاصل کرتے ہیں اور اس کو اپنا غلام بناتے ہیں، بعض لوگ صرف مال د

دولت پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ مغلوب بالکل غالب کے زیر فرمان ہو اور جان و مال کی چیز پر اس کو حقِ مالکانہ حاصل نہ ہو، یہاں تک کہ غلبہ کے خواہشمندوں میں جو لوگ زیادہ بلند ہمت ہوتے ہیں وہ اس چیز کی طرف بالکل متوجہ نہیں ہوتے جو غلبہ کے بغیر حاصل ہو، ان میں بعض لوگ متانت، سنجیدگی اور خوش سلیقگی کے ساتھ اور بعض لوگ لڑ بھڑ کر غلبہ حاصل کرنا چاہتے ہیں، اسی لیے ان میں بہت سے لوگ حالتِ خواب میں نہ کسی کو قتل کرتے، نہ بیدار ہونے سے پہلے اس کا مال لیتے بلکہ انکی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ دوسرا ان کا مقابلہ کرے تاکہ وہ اس کو مغلوب کر سکیں، غرض ان لوگوں کا مقصد صرف غلبہ حاصل کرنا ہوتا ہے اور وہ تمام اہلِ شہر کو مغلوب کرنا چاہتے ہیں۔

جو شخص دوسروں پر غلبہ حاصل کرنے میں ان لوگوں سے زیادہ خوش تدبیری سے کام لے اور ان پر دوسروں کو غلبہ حاصل نہ کرنے دے وہی ان کا رئیس اور بادشاہ ہوتا ہے، یہ لوگ اپنے سوا ہر شخص کے دشمن ہوتے اور ان لوگوں کے رسوم و قواعد ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی پابندی سے وہ دوسروں پر غلبہ حاصل کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، یہ لوگ غلبہ کی کثرت یا اس کی اہمیت یا غلبہ کے ساز و سامان پر باہم فخر کرتے ہیں اور غلبہ کے ساز و سامان یا تو انسان کی رائے میں یا اس کے جسم میں یا اس کے جسم کے باہر پائے جاتے ہیں، رائے میں یہ کہ وہ غلبہ حاصل کرنے میں خوش تدبیر ہو، جسم میں یہ کہ وہ طاقتور ہو، جسم سے باہر یہ کہ اس کے پاس ہتھیار ہوں۔

اس قسم کے لوگ نہایت سنگدل، جفا پیشہ، مغلوب الغضب، مختار، کھانے پینے اور نکاح کے حریص ہوتے ہیں اور ہر قسم کے فوائد پر، ہر شخص پر اور ہر چیز پر غلبہ حاصل کرنا چاہتے ہیں، بعض اوقات غالب صرف ایک شخص ہوتا ہے، باقی اس کی قوم دوسرے لوگوں کے مغلوب کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے اور اس شخص کو ضروریاتِ زندگی کی صرف اس قدر حاجت ہوتی ہے جس سے وہ اپنی زندگی اور اپنے

جسم کو قائم رکھ سکے بقیہ تمام اہل شہر اس کے غلام ہوتے ہیں، اس شخص کی خواہش کے مطابق اس کی خدمت کرتے ہیں، خود کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے، بعض لوگ اس کے لیے کھیتی باڑی اور بعض لوگ اس کے لیے تجارت کرتے ہیں، اس کا مقصد صرف قہر و غلبہ ہوتا ہے اور ان لوگوں سے بجز مغلوب ہونے کے اس کو نہ کوئی فائدہ پہنچتا، نہ دوسری لذت حاصل ہوتی، لیکن اگر وہ ضروریاتِ زندگی یا مال و دولت، یا حصول لذت، یا اعزاز یا ان تمام چیزوں کے حاصل کرنے کے لیے غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو یہ دوسری قسم کے غلبہ کا شہر ہے اور اس قسم کے لوگ ان شہروں میں داخل ہیں جن کا بیان اوپر گذرا۔

غلبہ پسند شہر اقتدار پسند لوگوں کے شہر ہوتے ہیں، بعض اوقات دولت مند اور کھیل کود کے شہر کے لوگوں میں یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اور شہروں کے باشندوں سے افضل ہیں اور اس خیال کی بنا پر وہ اور شہروں کے باشندوں کو حقیر سمجھنے لگتے ہیں اور ان میں کبر و غرور، فخاری اور مدح پسندی کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو ظریف اور مطبوع کہتے ہیں اور دوسروں کو اوجڈ خیال کرتے ہیں لیکن جب ان کو نظر آتا ہے کہ ان کے پاس ایسے پیشے نہیں ہیں جن سے وہ دولت اور لذت کو حاصل کر سکیں، بلکہ وہ صرف قہر اور غلبہ سے اس کو حاصل کر سکتے ہیں تو یہ لوگ بھی اقتدار پسند لوگوں کے زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں، بعض اوقات اعزاز پسند لوگ بھی اعزاز کو اعزاز کے لیے حاصل کرنا نہیں چاہتے، بلکہ ان کا مقصد صرف دولت ہوتی ہے اور وہ یہ چاہتے ہیں کہ دوسرے لوگ ان کا اعزاز اس لیے کریں تاکہ اس کے ذریعہ سے دولت حاصل کریں، بہت سے لوگ لہو و لعب اور حصولِ لذت کے لیے دولت حاصل کرنا چاہتے ہیں، اس لیے وہ ریاست چاہتے ہیں تاکہ ان کو دولت حاصل ہو اور وہ اس کو لہو و لعب میں صرف کریں۔

جماعت کا شہر وہ ہے جس میں ہر شخص مطلق العنان اور آزاد ہو اور جو چاہے

کرے، اس شہر کے باشندوں میں مساوات پائی جاتی ہے اور ان کا قانون یہ ہے کہ کسی کو کسی پر فضیلت نہیں ہے، ان میں کسی کا کسی پر اقتدار نہیں ہوتا، اس لیے ان میں بہت سے اخلاق، بہت سے مقاصد، بہت سی خواہشیں، بہت سی لذتیں جمع ہو جاتی ہیں، جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان میں بہت سے گروہ قائم ہو جاتے ہیں جو باہم موافق بھی ہوتے ہیں اور مخالف بھی، ان کا حاکم بالکل محکوموں کی خواہش کے مطابق حکومت کرتا ہے اور جب ان کی نافرمانی کی جاتی ہے تو ان میں نہ کوئی حاکم ہوتا نہ محکوم، صرف وہ لوگ حاکم ہوتے ہیں جو ان کے نزدیک قابلِ مدح سمجھے جاتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو اہل شہر کو آزادی بخشتے ہیں اور اس کی حفاظت کرتے ہیں اور ان کی مختلف خواہشوں کو پورا کرتے ہیں، بیرونی دشمنوں کے حملے سے ان کو محفوظ رکھتے ہیں اور خود صرف ضروری خواہشوں پر قناعت کرتے ہیں۔

چونکہ اس قسم کے شہر میں ہر شخص کی خواہش پوری ہو سکتی ہے، اس لیے مختلف قومیں اس میں آباد ہو جاتی ہیں اور وہ ایک بڑا شہر ہو جاتا ہے اور اس میں مختلف قسم کی نسلیں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کی فطرت اور تربیت میں باہم اختلاف ہوتا ہے، اس طرح یہ شہر بہت سے شہروں کو پیدا کر دیتا ہے جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، لیکن بااینہمہ اس کے اجزاء ایک دوسرے میں شامل ہوتے ہیں اور پردیسی اور اصل باشندے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا، چونکہ اس شہر میں مختلف اخلاق اور مختلف جذبات کے لوگ جمع ہو جاتے ہیں اس لیے امتداد زمانہ سے اس میں حکماء، خطباء اور شعراء پیدا ہو جاتے ہیں اور اس سے مدینۂ فاضلہ کے اجزاء کا انتخاب کیا جا سکتا ہے، اسی لیے جاہلی شہروں میں سب سے زیادہ برائی اور بھلائی کا اجتماع اسی شہر میں ہوتا ہے۔

بدکار شہر وہ ہیں جن کے باشندے سعادت کا اعتقاد تو رکھتے ہیں اور ان میں اعمال سے بھی واقف ہوتے ہیں جن سے سعادت حاصل کی جاتی ہے، لیکن وہ ان کے

پابند نہیں ہوتے، بلکہ ان کا میلان اہلِ جاہلیت کے اغراض و مقاصد کی طرف ہوتا ہے اور اپنے قوی اور اعمال کو ان ہی کے حاصل کرنے میں صرف کرتے ہیں، ان کے اعمال و اخلاق بالکل اہل جاہلیت کے ہوتے ہیں، صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ وہ سعادت کے اصول پر اعتقاد رکھتے ہیں اور اہل جاہلیت کو یہ اعتقاد نہیں ہوتا، ان شہروں کے تمام باشندے سعادت سے محروم رہتے ہیں۔

گمراہ شہر وہ ہیں جن کے اصول ان چیزوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جن کو ہم نے بیان کیا اور حقیقی سعادت کے علاوہ ان کی سعادت دوسری ہوتی ہے اور وہ ایسے اعمال و خیالات کے پابند ہوتے ہیں جن سے حقیقی سعادت نہیں حاصل ہوتی، مدن فاضلہ میں جو مفسد پیدا ہو جاتے ہیں، ان کی مختلف قسمیں ہیں، بعض تو ایسے افعال کے پابند ہوتے ہیں جن سے سعادت حاصل کی جاسکتی ہے، لیکن وہ ان سے سعادت حاصل کرنا نہیں چاہتے، بلکہ ان کا مقصد دوسرا ہوتا ہے جس کو انسان دوسری فضیلت مثلاً عزت، ریاست اور دولت سے حاصل کر سکتا ہے، بعض لوگ اہل جاہلیت کے مقاصد حاصل کرنا چاہتے ہیں، لیکن شہری اور مذہبی قانون اس کی اجازت نہیں دیتا، اس لیے وہ واضع قانون کے الفاظ کی تاویل اپنی خواہش کے مطابق کر لیتے ہیں اور ان کو محرفہ کہتے ہیں، بعض لوگ تحریف تو نہیں کرتے لیکن واضع قانون کے مقصد کے سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں، اس لیے ان کے افعال رئیس اول کے مقصد کے مطابق نہیں ہوتے اور وہ نادانستہ طور پر گمراہ ہو جاتے ہیں، اس قسم کے لوگوں کو مارقہ کہا جاتا ہے۔

یہ فارابی کے رسالہ "سیاست مدنیۃ" کا خلاصہ ہے، لیکن اس موضوع پر اس نے ایک اور رسالہ "آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" کے نام سے لکھا ہے جس میں بہت سی باتیں تو مکرر ہیں لیکن بہت سی باتیں اس سے زائد ہیں، ان زائد باتوں کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

"جس شہر میں اجتماع کا مقصد یہ ہو کہ جن چیزوں سے حقیقی سعادت حاصل ہو سکے ان کے حاصل کرنے میں باہمی تعاون سے کام لیا جائے، اس کو "مدنیہ فاضلہ" اور اس کے اجتماع کو "اجتماع فاضل" اور اس قوم کو "امت فاضلہ" کہتے ہیں، مدنیہ فاضلہ کی مثال صحیح اور کامل بدن کی ہے، جس کے اعضا زندگی کے تکمیل و تحفظ کے لیے باہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور جس طرح بدن کے اعضاء فطرت اور قویٰ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور ان اعضاء میں ایک عضو رئیس ہوتا ہے جس کو قلب کہتے ہیں، اس کے علاوہ اور اعضا ہوتے ہیں جن کے درجے اس عضو رئیس کے قریب قریب ہوتے ہیں، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ ان اعضاء پر اس کا خاتمہ ہوتا ہے جو صرف خادم ہوتے ہیں، مخدوم نہیں ہوتے، بعینہ اسی طرح شہر کے اجزاء کی فطرت اور ان کے اوصاف بھی مختلف ہوتے ہیں، ان میں ایک انسان رئیس ہوتا ہے اور دوسرے لوگوں کا درجہ اس کے قریب قریب ہوتا ہے، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ اخیر میں ایسے لوگ نکلتے ہیں جو صرف خادم ہوتے ہیں، مخدوم نہیں ہوتے اور یہ سب سے ادنیٰ درجہ ہے، صرف فرق یہ ہے کہ بدن کے اجزا طبعی ہوتے ہیں اور ان میں جو قوتیں ہیں وہ طبعی ہوتی ہیں، لیکن شہر کے اجزاء بھی اگرچہ اس حیثیت سے طبعی ہوتے ہیں کہ ان کی مختلف قابلیتیں بھی فطری ہوتی ہیں، تاہم وہ محض اس فطری قابلیت کے لحاظ سے شہر کے اجزاء نہیں سمجھے جاتے بلکہ اس میں ملکاتِ ارادیہ کو بھی دخل ہے اور ان ہی ملکاتِ ارادیہ سے مختلف پیشے پیدا ہوتے ہیں۔ جس طرح بدن کا عضو رئیس (یعنی قلب) تمام اعضا میں کامل ترین ہوتا ہے، اس کے بعد جو اعضا اُس کے شریک ہوتے ہیں اس سے کم درجہ کے کامل ہوتے ہیں، یہی حال شہر کے رئیس کا بھی ہوتا ہے کہ وہ شہر کے تمام اجزا میں کامل ترین ہوتا ہے، پھر اس کے بعد اور اجزا میں کمال کا درجہ کم ہوتا جاتا ہے اور جس طرح سب سے پہلے قلب پیدا ہوتا ہے پھر وہ تمام اعضائے بدن کے پیدا ہونے کا سبب بن جاتا ہے اور اسی ذریعہ سے ان اعضا میں قوتیں پیدا ہوتی ہیں اور ان کے مدارج قائم ہوتے ہیں اور جب کسی عضو میں نقص پیدا ہوتا ہے تو وہ اس نقص کو دور کر دیتا ہے، اسی طرح سب سے پہلے شہر کا رئیس پیدا ہوتا ہے، پھر وہ شہر اور شہر کے اجزاء کے پیدا کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اور ان اجزاء کے

مدارج قائم کرنے کے لیے وہ ان میں ملکاتِ ارادیہ پیدا کرتا ہے اور جب ان اجزاء میں خلل واقع ہوتا ہے تو وہ اس خلل کو دور کر دیتا ہے اور جس طرح اعضائے بدن کے طبعی افعال قلب کے مقاصد کے لحاظ سے شرف و فضیلت میں درجہ بدرجہ کم ہوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ بعض اعضاء مثلاً مثانہ اور معدے کے کام نہایت ادنیٰ درجہ کے ہوتے ہیں، یہی حال شہر کے اجزاء کا بھی ہوتا ہے کہ آخر میں ایسے غیر مفید اور آسان کام نکل آتے ہیں جو نہایت کم درجہ کے ہوتے ہیں۔

لیکن شہر کا رئیس ہر انسان نہیں ہو سکتا، کیونکہ ریاست دو چیزوں سے پیدا ہوتی ہے :

۱۔ ایک تو یہ کہ وہ فطرۃً اور طبعاً اس کے لیے موزوں ہو،

۲۔ دوسرے یہ کہ اس میں خاص اوصاف اور خاص ملکاتِ ارادیہ ہوں،

پھر جو شخص فطرۃً ریاست کے لیے موزوں ہے وہ ہر پیشے کے ذریعہ سے ریاست نہیں کر سکتا، بلکہ اکثر پیشے شہر میں خادمانہ حیثیت رکھتے ہیں اور اکثر فطرتیں خادمانہ ہوتی ہیں، بہت سے پیشے ایسے ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے دوسرے پیشوں پر حکومت کی جاتی ہے اور بہت سے پیشوں کے ذریعہ سے صرف خدمت کی جاتی ہے، حکومت نہیں کی جاتی، اسی طرح ہر پیشہ مدنیۂ فاضلہ کی ریاست کے کام نہیں آسکتا اور ہر سلطنت اس ریاست کے لیے موزوں نہیں ہو سکتی، جس طرح رئیس الاعضا یعنی دل پر دوسرا عضو حکومت نہیں کر سکتا، اسی طرح مدنیہ فاضلہ کے رئیس اول کا پیشہ خدمت گذاری نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ پیشہ اور تمام پیشوں کا مرکز اور مقصد ہوتا ہے اور اس انسان پر کوئی دوسرا انسان حکومت نہیں کر سکتا، بلکہ وہ ایک کامل انسان ہوتا ہے اور جب اس کی قوت نظریہ، قوت عملیہ اور قوت متخیلہ تینوں میں کمال پیدا ہو جاتا ہے تو اس پر براہ راست خدا کی طرف سے وحی کی جاتی ہے، اب اس کی عقل پر جو فیضان ہوتا ہے اس کے لحاظ سے وہ حکیم و فیلسوف ہوتا ہے اور اس کی قوتِ متخیلہ پر جو فیضان ہوتا ہے اس کے لحاظ سے وہ پیغمبر ہوتا ہے اور آیندہ کے واقعات کی پیشین گوئی کرتا ہے، اور موجودہ جزئیات سے باخبر رہتا ہے، یہ انسانیت کے مراتب میں کامل اور سعادت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوتا ہے، اس کو ان اعمال سے واقفیت ہوتی ہے جن سے سعادت حاصل کی جا سکتی ہے، رئیس کے لیے پہلی شرط یہی ہے، اس کے ساتھ اس

کی زبان میں بھی یہ طاقت ہونی چاہیے کہ جو کچھ اس کو معلوم ہے اس کو خوبی کے ساتھ ظاہر کرے، اس میں یہ قدرت بھی ہونی چاہیے کہ خوبی کے ساتھ سعادت اور سعادت کے اعمال کی طرف رہنمائی کر سکے، اس کے جسم میں بھی ایسی طاقت ہونی چاہیے کہ جزئیات اعمال کو اچھی طرح انجام دے سکے۔ لیکن ایسے رئیس اور ایسے امام میں فطرۃً بارہ اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے :

۱۔ اس کے تمام اعضا مکمل ہوں اور ان کے ذریعہ سے وہ اپنے تمام کاموں کو آسانی کے ساتھ کر سکے،

۲۔ وہ بہت زیادہ سمجھ دار ہو تاکہ اس سے جو کچھ کہا جائے اس کو اچھی طرح سمجھ سکے،

۳۔ اس کی قوتِ حافظہ نہایت قوی ہو تاکہ وہ تمام مشاہدات، مسموعات اور مدرکات کو بھول نہ سکے،

۴۔ وہ نہایت ذہین ہو تاکہ ایک چیز کی معمولی دلیل سے بھی اس کو اسی طرح سمجھ سکے جس طرح یہ دلیل اس پر دلالت کرتی ہے،

۵۔ وہ نہایت فصیح وبلیغ ہو تاکہ اپنے مافی الضمیر کو پوری وضاحت کے ساتھ ظاہر کر سکے،

۶۔ تعلیم وافادہ کا شائق ہو اور تعلیم دینے میں جو زحمتیں پیش آتی ہیں ان کو برداشت کر سکے،

۷۔ کھانے پینے کا حریص نہ ہو، لہو ولعب سے فطرۃً بیزار ہو اور انکی لذتوں کو محبوب نہ رکھے،

۸۔ سچ اور سچوں کا دوست، جھوٹ اور جھوٹوں کا دشمن ہو،

۹۔ نہایت بلند ہمت ہو، عزو شرف کو محبوب رکھے، عزت پر دھبہ لگانے والے کاموں سے اعراض کرے اور بلند کاموں کی طرف فطرۃً مائل ہو،

۱۰۔ روپیہ پیسہ اور دنیوی اغراض کو نہایت حقیر سمجھے،

۱۱۔ عدل وانصاف کا فطرۃً دوست اور ظلم وجور کا دشمن ہو، اگر اس کو عدل وانصاف کی دعوت دی جائے تو اس کو نہایت آسانی اور نرمی سے قبول کرلے لیکن اگر ظلم وجور کی دعوت دی جائے تو اس کو کبھی نہ قبول کرے،

۱۲۔ اولوالعزم ہو اور جو کام کرنے کے قابل ہیں ان کو دلیری اور بے خوفی سے کرے،

بزدل نہ ہو،

لیکن یہ تمام اوصاف ایک شخص میں بہ مشکل جمع ہو سکتے ہیں، اس لیے فطرۃً ایسے لوگ بہت کم پائے جاتے ہیں۔

مُدن فاضلہ کے بادشاہ جو مختلف زمانوں میں یکے بادیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں سب کے سب گویا متحد الذات اور گویا ایک ہی بادشاہ ہوتے ہیں، اسی طرح اگر انکی ایک جماعت ایک ہی وقت میں ایک ہی شہر یا بہت سے شہروں میں پیدا ہو جائے تو یہ جماعت مثل ایک ہی بادشاہ کے اور انکی ذات مثل ایک ہی ذات کے ہوتی ہے۔

اہل مدینہ فاضلہ کے بہت سے علم و عمل سب میں مشترک ہوتے ہیں اور بہت سے علم و عمل ہر ایک کے لیے مخصوص ہوتے ہیں اور سعادت ان دونوں قسم کے علم و عمل کے اجتماع سے حاصل ہوتی ہے اور جس قدر ان پر مداومت کی جائے اسی قدر عمدہ ہیئت نفسانیہ پیدا ہوتی ہے اور جب نفس اس حیثیت سے سعادت کے درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے تو مادہ سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور مادہ کے فنا ہونے سے فنا نہیں ہوتا اور اس حالت میں اعراض جسمانی اس سے زائل ہو جاتے ہیں، نہ وہ حرکت کرتا نہ اس کو سکون ہوتا، غرض اس حالت میں اس کو جسمانی عوارض سے متصف نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس حالت کا تصور مشکل اور عادتِ جاریہ کے خلاف ہے، اس قسم کے نفوس جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں جسم سے الگ ہونے کے بعد باہمی مناسبت اور مجانست کی وجہ سے باہم مل جاتے ہیں اور چونکہ وہ جسم نہیں ہوتے اس لیے ان کی تعداد کتنی ہی ہو ان کے لیے جگہ کی تنگی نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا اجتماع کسی مکان میں نہیں ہوتا اس لیے اس قسم کے نفوس کی جس قدر کثرت ہوتی جاتی ہے، اسی قدر ان کو اجتماع کا لطف زیادہ حاصل ہوتا ہے۔

جس طرح مختلف پیشوں میں نوعیت، مقدار اور کیفیت کے اختلاف سے باہم ایک کو دوسرے پر فضیلت حاصل ہوتی ہے، مثلاً پارچہ بافی، بزازی، رقاصی، فقہ اور حکمت وخطابت میں ایک کو دوسرے پر جو فضیلت حاصل ہے وہ نوعی ہے، یعنی ان پیشوں کی نوعیت مختلف ہے لیکن ایک کاتب کے پیشے کی نوعیت، دوسرے کاتب کے پیشے سے مختلف نہیں ہے، اس لیے ان میں ایک کو دوسرے پر جو فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ

صرف مقدار اور کیفیت کے اختلاف کا نتیجہ ہے، مثلاً اس پیشے کے اجزا میں ایک کاتب کو لغت، خطاطت، حساب اور خوشخطی سب کا علم ہے اور دوسرے کو صرف بعض اجزاء کا علم ہے، اس لیے پہلے کو دوسرے پر اس مقدار کی زیادتی کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہوگی، یا یہ کہ دونوں کو ان تمام اجزا کا علم تو حاصل ہے لیکن ایک کو ان میں زیادہ مہارت حاصل ہے، اس لیے اس کو اس کیفیت کے اختلاف سے دوسرے پر فضیلت حاصل ہوگی، اسی طریقہ پر سعادتوں کے درجے بھی نوعیت، مقدار اور کیفیت کے لحاظ سے باہم ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

ان تمام سعادتوں کے حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک تو یہ کہ وہ بذات خود حاصل ہو جائیں، دوسرے یہ کہ وہ مناسبت اور تمثیل کے ذریعہ سے حاصل ہوں، یعنی ایسی مثالیں لوگوں کے دلنشین ہو جائیں جو ان سعادتوں کی تصویر نگاہ کے سامنے کر دیں تو مدینۂ فاضلہ کے حکماء ان کو دلیل اور اپنے ضمیر سے جانتے ہیں، ان کے بعد جو حکما پیدا ہوتے ہیں وہ پہلے حکماء کی تقلید و تصدیق واعتماد کے ذریعہ سے ان کا علم حاصل کرتے ہیں اور باقی لوگوں کو ان کا علم صرف مثالوں سے حاصل ہوتا ہے، یہ مثالیں بعض قریب ہوتی ہیں بعض بعید اور بعض ان سے بھی بعید اور ہر قوم کے یہاں جو مثالیں مشہور اور واضح ہوتی ہیں ان ہی کے ذریعہ سے ان کی تمثیل پیش کی جاتی ہے، اس لیے ان مثالوں میں باہم اختلاف ہوتا ہے، اس لیے امم فاضلہ اور مدن فاضلہ کے مقاصد اگرچہ ایک ہی ہوتے ہیں اور سب کے سب سعادت حاصل کرنا چاہتے ہیں تاہم ان کے مذاہب مختلف ہو جاتے ہیں۔

مدن فاضلہ پر بحث کرنے کے بعد فارابی نے مدن جاہلہ اور مدن ضالہ یعنی جاہل اور گمراہ شہروں کی خصوصیات پر بحث کی ہے اور ان کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ زیادہ تر نٹشے کے فلسفۂ اخلاق اور یورپ کی موجودہ سیاست سے ملتا جلتا ہے، ان لوگوں کے خیالات کی بنیاد اس اصول پر قائم ہے کہ موجودات طبعیہ باہم ایک دوسرے کے ضد ہیں اور ایک ضد دوسرے ضد کو مٹانا اور مغلوب کرنا چاہتا ہے، بہت سے حیوانات دوسرے حیوانات پر حملہ کر کے ان کو فنا کر دینا چاہتے ہیں، حالانکہ اس سے ان کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، گویا ان کی فطرت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ ان کے سوا کوئی دوسرا

حیوان زندہ نہ رہنے پائے، اس سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ اس کا غلام بنا رہے جس سے وہ اپنے فائدے کے کام لے سکے، موجودات میں غلبہ کا یہی اصول جاری ہے، غالب جس چیز کو اپنے لیے مضر سمجھتا ہے اس کو فنا کرتا ہے اور جس چیز کو مفید سمجھتا ہے اس کو اپنا غلام بناتا ہے، اس کے نزدیک نہ دنیا میں کوئی نظام ہے، نہ مختلف درجے ہیں، نہ مختلف قابلیتیں ہیں، بلکہ موجودات طبعیۃ کی فطرت صرف غلبہ حاصل کرنا ہے، اس لیے انسان کو بھی اپنے ارادہ واختیار سے یہی روش اختیار کرنا چاہیے اور اپنے فائدے کے لیے دوسروں کو مغلوب کرنا چاہیے، اس سے ایک دوسرا اصول یہ پیدا ہوتا ہے کہ دنیا میں بالطبع اور بالارادہ کوئی ربط و تعلق نہیں ہے، بلکہ ہر شخص کو دوسرے سے نفرت رکھنی چاہیے، صرف ضرورت کے وقت دو انسانوں میں ربط و تعلق پیدا ہو سکتا ہے اور اس ضرورت کے رفع ہو جانے کے بعد اس تعلق کو منقطع کر دینا چاہیے۔

لیکن ان میں کچھ لوگوں کے نزدیک چونکہ صرف ایک انسان اپنی تمام ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا، اس لیے وہ اجتماع کو ایک ضروری چیز سمجھتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک یہ اجتماع صرف غلبہ واقتدار سے حاصل ہو سکتا ہے، یعنی جس شخص کو اجتماعی ضروریات کے لیے اعوان وانصار کی ضرورت ہے اس کا فرض ہے کہ دوسری قوم کو اپنا غلام بنائے اور ان کو آلہ بنا کر ان سے اپنی خواہشیں پوری کرائے، لیکن ان میں ایک گروہ کے نزدیک دنیا میں ربط و علاقہ اور الفت و محبت کا سلسلہ قائم ہے، البتہ ان میں اس کے وجوہ واسباب کے متعلق باہم اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ جو لوگ ایک باپ کی اولاد ہوتے ہیں ان میں یہ ربط و علاقہ بہت مستحکم ہوتا ہے، پھر جس قدر اس میں بعد ہوتا جاتا ہے یہ ربط بھی کمزور ہوتا جاتا ہے اور باہم تنافر پیدا ہو جاتا ہے بعض لوگوں کے نزدیک یہ ارتباط رشتہ داری اور قرابداری سے پیدا ہوتا ہے، بعض لوگوں کے نزدیک یہ ارتباط اس پہلے رئیس سے پیدا ہوتا ہے جس نے ان کو ایک قوم بنایا اور اس کے ذریعہ سے غلبہ حاصل کیا، بعض لوگوں کے نزدیک اس کا سبب وہ معاہدہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ باہم مل کر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کریں، بعض لوگوں کے نزدیک اخلاق و عادات اور زبان کا اتحاد، اس کا ذریعہ ہوتا ہے بعض لوگوں کے نزدیک سکونت کا اشتراک یعنی ایک گھر میں، ایک گلی میں، ایک محلے میں، ایک شہر میں اور

ایک خطے میں رہنا اس ارتباط کا سبب ہے، اس کے علاوہ جزئی ارتباط کے اور چھوٹے چھوٹے ذریعے ہیں، مثلاً باہمی ملاقات، باہمی خورد ونوش، ہم پیشگی اور ہم سفری وغیرہ۔

اب جب ان اسباب سے مختلف قبیلے، مختلف قومیں اور مختلف شہر پیدا ہو جاتے ہیں تو ان کو عزت، دولت اور لذت حاصل کرنے کے لیے باہم ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، یہ ہر انسان ہر گروہ بلکہ تمام موجودات طبعیہ کی ایک طبعی خواہش ہے اور اسی طبیعت کا نام عدل وانصاف ہے، اس لیے عدل وانصاف کے دوسرے معنی غلبہ واقتدار کے ہیں اور یہی طبعی عدل اصلی فضیلت ہے۔

اس کے علاوہ خرید وفروخت، امانتوں کی واپسی اور ظلم وجور سے احتراز کی صورت میں عدل کا جو اظہار کیا جاتا ہے اس کا ابتدائی سبب خوف، ضعف اور عارضی ضرورت ہے، مثلاً دو شخص یا دو گروہ جب مساوی قوت رکھتے ہیں تو ان کی باہمی زور آزمائی سے ایک شخص یا ایک گروہ غالب نہیں آسکتا بلکہ دونوں کو یکساں طور پر نقصان پہنچتا ہے، اس لیے دونوں باہم اتحاد واتفاق کی ایک صورت پیدا کر لیتے ہیں اور چند شرائط پر ان میں مصالحت ہو جاتی ہے اور خرید وفروخت میں ان کی پابندی کی جاتی ہے لیکن اس کا اصلی سبب وہ ضعف وخوف ہے جو ایک فریق کے دل میں دوسرے فریق کی طاقت سے پیدا ہو جاتا ہے اور جب تک یہ حالت رہتی ہے دونوں فریق ان شرائط کی پابندی کرتے ہیں اور جب ایک فریق طاقتور ہو جاتا ہے تو ان شرائط کو پس پشت ڈال دیتا ہے، اس قسم کے اور چند اسباب سے اس قسم کے شرائط مقرر کر لیے جاتے ہیں اور ایک مدت تک ان کی پابندی کرنے سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے ابتدائی اسباب کیا تھے؟ اس لیے وہ سمجھتے ہیں کہ عدل اسی کا نام ہے جس کے وہ پابند ہیں، حالانکہ اس کا اصلی سبب خوف یا ضعف ہے۔

مذہبی عقائد واعمال مثلاً یہ اعتقاد کہ ایک خدائے مدبر عالم کا وجود ہے اور فرشتوں کا ایک روحانی گروہ اعمالِ انسانی کی نگرانی کرتا ہے، خدا کی عظمت کا اظہار، نماز، تسبیح و تقدیس وغیرہ اور یہ اعتقاد کہ انسان جب دنیوی زندگی کے قواعد کو چھوڑ کر ان عقائد و اعمال کی پابندی کرتا ہے تو موت کے بعد ان کا عظیم الشان صلہ ملتا ہے اور جب ان کی

پابندی نہیں کرتا اور صرف دنیوی زندگی کے فوائد پر قناعت کر لیتا ہے تو موت کے بعد آخرت میں اس کو سخت عذاب ہوتا ہے، یہ سب کے سب اس قوم کے حیلے اور بہانے ہیں جو علانیہ غلبہ کی طاقت نہیں رکھتی، اس لیے ان حیلوں کے ذریعہ سے غلبہ حاصل کرنا چاہتی ہے، کیونکہ جو شخص ان عقائد و اعمال کا پابند ہوتا ہے اس کی نسبت لوگوں کے دل میں یہ حسن ظن پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ دنیوی لذائذ کا حریص نہیں ہے، اس لیے لوگ اس کی عزت، محبت و اطاعت کرنے لگتے ہیں بلکہ اس کے برے افعال بھی لوگوں کو اچھے معلوم ہونے لگتے ہیں، اس طریقہ سے وہ عزت، ریاست، لذت اور مال و دولت میں سب پر تفوق اور غلبہ حاصل کر لیتا ہے، جس طرح بعض شکار حیلہ و غلبہ سے اور بعض مکر و فریب سے کیے جاتے ہیں، اسی طرح غلبہ کے حاصل کرنے کے وہ طریقے ہیں جن میں مذہبی طریقہ حیلہ و فریب کا طریقہ ہے۔

یہ اور اس قسم کے خیالات جاہلیت کے خیالات ہیں جو موجودات خارجیہ کے مشاہدہ سے اخذ کیے گئے ہیں اور جب غلبہ کے ذریعہ سے تمام فوائد حاصل ہو جائیں تو ان کے نزدیک ان کو ہمیشہ قائم رکھنا اور ہمیشہ بڑھاتے رہنا چاہیے، اس اصول کے موافق ان کے متعدد گروہ ہو گئے ہیں۔

۱۔ ایک گروہ ہمیشہ غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور جب ایک گروہ پر غلبہ حاصل کر چکتا ہے تو دوسرے گروہ پر غالب آنا چاہتا ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ خود اپنے گروہ میں تو خرید و فروخت اور داد و ستد کے عادلانہ ذریعہ سے ان فوائد کو محفوظ رکھتا ہے اور غیروں پر غلبہ حاصل کر کے ان فوائد کو ترقی دیتا ہے۔

۳۔ تیسرا گروہ ان دونوں طریقوں سے ان فوائد کو ترقی دینا چاہتا ہے۔

سب سے آخری گروہ کے نزدیک موجودات خارجیہ میں غلبہ کی صورت صرف مختلف انواع میں پائی جاتی ہے، بقیہ جو چیزیں ایک ہی نوع میں داخل ہیں وہ نوع ان میں ربط و مصالحت کا ذریعہ بنتی ہے اس لئے انسانوں کے لئے انسانیت ربط و مصالحت کا ایک ذریعہ ہے اور اس ذریعہ سے خود انسانوں میں مصالحت ہونی چاہیے اور جو چیزیں ان کے لیے مفید ہیں ان پر غلبہ حاصل کر لینا چاہیے اور جو چیزیں غیر مفید ہوں ان کو چھوڑ دینا چاہیے، البتہ جو غیر مفید چیزیں مضر ہوں ان پر بھی غلبہ حاصل کرنا چاہیے

اور جو مضر نہ ہوں ان کو یوں ہی چھوڑ دینا چاہیے، اس اصول کے مطابق انسان کا ایک فرد دوسرے فرد سے جو فائدہ حاصل کر سکتا ہے اس کو معاملاتِ ارادیہ کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہیے، لیکن انسان کے علاوہ اور دوسرے انواع سے جو فائدے حاصل کیے جا سکتے ہیں ان کو غلبہ کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ غیر ذوی العقول چیزوں کے ساتھ معاملاتِ ارادیہ نہیں کیے جا سکتے۔

ان تمام تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ الٰہیات اور سیاسیات کے متعلق فارابی کا میلان بالکل مذہب کی طرف ہے اور وہ ملحدانہ خیالات سے ہر موقع پر بیزاری ظاہر کرتا ہے۔

☆☆☆☆☆

محمد بن زکریا رازی

نام ونسب محمد نام، ابو بکر کنیت ہے، باپ کا نام زکریا اور دادا کا یحییٰ ہے،

ولادت رے میں پیدا ہوا اور وہیں نشو ونما حاصل کی، ہمارے قدیم تذکرہ نویسوں نے اس کا سالِ ولادت نہیں لکھا، البتہ موجودہ دور میں اس کی زیادہ چھان بین کی گئی، لیکن کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہو سکا، کسی نے اس کا سال ولادت ۲۲۶ھ، کسی نے ۲۳۶ھ، کسی نے ۲۴۰ھ، کسی نے ۲۵۰ھ لکھا ہے اور ابو ریحان بیرونی نے اس کی کتابوں کی فہرست پر جو مقدمہ لکھا ہے، اس میں اس کا سالِ ولادت ۲۵۱ھ قرار دیا ہے، لیکن موجودہ دور میں ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے اس کے حالات میں جو مستقل رسالہ لکھا ہے اس میں قیاساً ۲۴۰ھ کو ترجیح دی ہے۔

تعلیم وتربیت عام طور پر تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بچپن میں تعلیم حاصل نہیں کی، بلکہ وہ اپنے عنفوانِ شباب میں عود بجاتا تھا اور گاتا تھا، لیکن داڑھی مونچھ نکلنے کے بعد اس نے خود اس مشغلہ کو ناپسند کیا اور کہا کہ "جو راگ داڑھی اور مونچھ کے درمیان سے نکلتا ہے وہ کچھ پسندیدہ نہیں معلوم ہوتا"۔ اس لیے اس نے اس مشغلہ کو چھوڑ کر طب اور فلسفہ کی طرف توجہ کی اور ان علوم میں کمال پیدا کیا(۱)، لیکن ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبا میں لکھا ہے کہ وہ بچپن ہی سے علومِ عقلیہ سے دلچسپی رکھتا تھا اور ان علوم کی مشغولیت کے ساتھ علم ادب میں بھی مشغول رہتا تھا اور شعر کہتا تھا(۲)۔

بہر حال اگر وہ اپنے زمانۂ شباب میں گانے بجانے میں مشغول رہتا تھا تو اس

(۱) ابن خلکان جلد ۲ ص ۷۸ (۲) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۰۹

سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اس نے بچپن میں سرے سے تعلیم ہی نہیں حاصل کی، بلکہ یہ یورپین مورخین کا خیال ہے کہ اس نے اپنے بچپن اور جوانی کے زمانے تک رے کے مکتبوں میں معمولی طور پر حساب وغیرہ کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد فلسفیانہ علوم کی طرف متوجہ ہوا اور طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، طبقات الاطبا کی ایک عبارت سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے:

ان الرازی کان فی ابتداء نظرہ یضرب بالعود ثم انہ اکب علی النظر فی الطب والفلسفة (۱)	وہ اپنی تعلیم کے ابتدائی زمانے میں عود بجاتا تھا، پھر طب اور فلسفہ کی تعلیم میں مشغول ہوا۔

غالباً اس نے طب سے پہلے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، چنانچہ قفطی نے صرف فلسفہ کا نام لیا ہے اور لکھا ہے کہ وہ ابتدا میں عود بجاتا تھا، پھر اس کو چھوڑ کر فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا (۲) اور اس کی تعلیم ابو زید بلخی سے حاصل کی (۳)، جس کو شہرزوری نے حکمائے اسلام میں شمار کیا ہے اور ابن ندیم نے لکھا ہے کہ وہ رازی کے زمانہ میں تھا اور سیاحت کرتا رہتا تھا، لیکن اس کا سنہ ولادت اور سنِ وفات مجھ کو نہ معلوم ہو سکا، ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے معلوم نہیں کس کتاب سے اس کا سال وفات ۳۵۰ھ لکھا ہے اور چونکہ رازی نے ۳۲۰ھ میں وفات پائی ہے اس لیے ان کے نزدیک وہ صرف رازی کا معاصر ہو سکتا ہے، استاذ نہیں ہو سکتا۔

فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ طب کی طرف متوجہ ہوا اور ابن خلکان کا بیان ہے کہ اس نے جس وقت طب کی تعلیم شروع کی اس کا سن ۴۰ سال سے متجاوز ہو چکا تھا (۴)، طبقات الاطبا میں ہے کہ وہ جب بغداد میں آیا تو اس کی عمر ۳۰ سال سے زائد تھی اور چونکہ اس نے بغداد ہی میں علم طب کی تعلیم حاصل کی

(۱) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۱۰ (۲) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۷۸ (۳) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۶
(۴) ابن خلکان جلد دوم ص ۷۸

اس لیے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس نے طب کی تعلیم اس وقت حاصل کی جب اس کا سن خوب پختہ ہو چکا تھا، بغداد میں طب کی تعلیم کی طرف اس کی توجہ کے دو سبب بتائے جاتے ہیں، ایک تو یہ کہ جب وہ بغداد میں آیا تو عضد الدولہ کے شفاخانے کو دیکھنے گیا وہاں اس کی ملاقات ایک دواساز سے ہوئی جس سے اس نے دواؤں کے متعلق کچھ باتیں دریافت کیں اور یہ پوچھا کہ سب سے پہلے کس نے ان دواؤں کو دریافت کیا، دواساز نے کہا کہ سب سے پہلے جس دوا کا علم ہوا اس کا نام حی العالم تھا، اس کے بعد اس کے دریافت ہونے کا سبب اور اس کے خواص و اثر کا حال بیان کیا، رازی نے یہ تمام باتیں سنیں تو ان سے اس کو دلچسپی پیدا ہوئی۔

دوسرا سبب یہ ہوا کہ وہ دوسری بار اسی شفاخانے میں گیا تو ایک ایسا نوزائیدہ بچہ دیکھا جس کے دو منہ اور ایک سر تھا، اس نے اطبا سے اس کی وجہ پوچھی اور انھوں نے وجہ بیان کی تو اس کو اس سے دلبستگی پیدا ہوئی، پھر مختلف چیزوں کے متعلق بار بار سوال کرتا تھا اور ان کے جوابات کو ذہن نشین کرتا جاتا تھا، یہاں تک کہ خود طب کی تعلیم کی طرف مائل ہو گیا(۱)۔

لیکن یہ دونوں روایتیں غلط ہیں، کیونکہ رازی عضد الدولہ کا معاصر نہ تھا، بلکہ اس سے پہلے تھا، خود علامہ ابن ابی اصیبعہ نے جہاں طبقات الاطبا میں یہ روایت نقل کی ہے کہ عضد الدولہ نے رازی کو اپنے شفاخانے کا [illegible] مقرر کیا تھا، وہاں اسی بنا پر اس روایت کی تردید کی ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

والذی صح عندی ان الرازی کان اقدم زمانا من عضدالدولۃبن بویۃ وانما کان تردده الی البیمارستان من قبل ان یجدده عضدالدولہ(۲)	میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ رازی کا زمانہ عضد الدولہ سے پہلے تھا اور قبل اس کے کہ عضد الدولہ شفاخانے کی تجدید کرے وہ شفاخانے میں آمد و رفت رکھتا تھا

(۱) طبقات الاطبا جلد اول ص ۳۰۹ (۲) ایضاً ص ۳۱۰

البتہ اگر عضدالدولہ کے شفاخانے کی تخصیص نہ کی جائے تو یہ دونوں روایتیں صحیح ہو سکتی ہیں، کیونکہ عضدالدولہ کے پیشتر بھی بغداد میں شفاخانے موجود تھے اور ان ہی میں سے رازی کسی شفاخانے میں گیا ہوگا اور یہ واقعات پیش آئے ہوں گے، پروفیسر براؤن نے ایسا ہی کیا ہے اور لکھا ہے کہ رازی بغداد کے شفاخانے میں گیا اور وہاں ایک مشہور دواساز سے اس کا میل جول ہو گیا اور اسی میل جول کی وجہ سے وہ طب کی طرف مائل ہوا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس نے طب کی تعلیم بغداد میں آنے سے پہلے ہی حاصل کر لی تھی اور اس کا سبب جیسا کہ شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے، یہ ہوا کہ وہ ابتداء میں کیمیاگر تھا، اس کے بعد علم اکسیر میں مشغول ہوا اور اکسیر سازی کے لیے جڑی بوٹیوں کے پھونکنے کی وجہ سے جو ابخرات ہوئے ان کی وجہ سے وہ آشوبِ چشم میں مبتلا ہو گیا اور ایک طبیب کے پاس علاج کی غرض سے گیا، اس نے کہا کہ جب تک پانچ سو اشرفیاں نہ لے لوں گا تمھارا علاج نہ کروں گا، رازی نے پانچ سو اشرفیاں ادا کر دیں، تو اس نے کہا کہ اصلی کیمیا یہ ہے وہ نہیں جس میں تم مشغول ہو، اب اس نے کیمیاسازی چھوڑ دی اور علم طب کی تحصیل میں مشغول ہو گیا(۱)۔

اس روایت میں اگرچہ یہ تصریح نہیں ہے کہ یہ واقعہ کہاں پیش آیا، تاہم اس میں شبہ نہیں ہے کہ یہ اس کی ابتدائی زندگی کا واقعہ ہے اور اس کی ابتدائی زندگی کا زمانہ رے میں گذرا ہے، اس لیے اس نے طب کی ابتدائی تعلیم تو غالباً رے میں حاصل کی ہے، اس کے بعد تعلیم کی تکمیل کے لیے بغداد میں آیا ہے اور وہاں مختلف محرکات نے اس کو طبی تعلیم کی طرف اور زیادہ متوجہ کیا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن خلکان اور ابن ابی اصیبعہ نے فن طب میں علی بن ربن الطبری کو اس کا استاد تسلیم کیا ہے اور جمال الدین قفطی نے اخبار الحکما میں علی بن ربن الطبری کے

(۱) تاریخ الحکماء شہرزوری قلمی ص ۶

تذکرہ میں لکھا ہے کہ ایک بار طبرستان میں شورش ہوئی، جس کی وجہ سے وہ رے میں چلا آیا اور وہیں اس سے محمد بن زکریا رازی نے تعلیم حاصل کی(۱)، علی بن رین الطبری کی استادی سے صرف ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے اس بنا پر انکار کیا ہے کہ اس نے ۲۴۰ھ میں وفات پائی ہے اور اسی سنہ میں محمد بن زکریا رازی پیدا ہوا ہے، اس لیے وہ اس کا شاگرد کیونکر ہو سکتا ہے لیکن علی بن رین الطبری کا سالِ ولادت اور سالِ وفات تذکروں میں مذکور نہیں، ڈاکٹر محمود نے محض قیاسی دلائل سے اس کا سال وفات متعین کیا ہے۔

ملازمت طبی تعلیم حاصل کرنے کے بعد رازی نے طبابت کا مستقل پیشہ اختیار کر لیا اور پہلے رے کے شفاخانے کا پھر مکتفی کے زمانے میں بغداد کے شفاخانے کا افسر مقرر ہوا(۲)، تاریخوں اور تذکروں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رے کا شفاخانہ کب قائم ہوا اور کس نے قائم کیا؟ ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے اس خیال کی بنا پر کہ رازی نے ۲۷۵ھ میں بغداد میں طب کی تعلیم شروع کی اور ۲۸۰ھ میں اس سے فراغت حاصل کی، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ۲۸۰ھ میں وہ طبی تعلیم سے فارغ ہو کر اپنے وطن رے میں آیا اور وہاں ایک شفاخانہ قائم کیا اور خود اس کا افسر مقرر ہوا، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ :

> "دراغلب کتبِ مورخین تاسیس بیمارستانِ رے و بیمارستان بغداد را بہ رازی نسبت میدہند"۔

اور اس کے بعد مورخین کی جو عبارتیں اس کے ثبوت میں نقل کی ہیں، ان کے الفاظ قریب قریب یہ ہیں

دبر مارستان الری ثم مارستان بغداد زماناً	اس نے پہلے رے کے شفاخانے کا پھر اسکے بعد ایک زمانے تک بغداد کے شفاخانے کا اہتمام کیا

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۵۵ (۲) ابن خلکان جلد دوم ص ۸۷

لیکن ان عبارتوں سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ خود رازی نے ان شفاخانوں کو قائم کیا تھا۔

اصل یہ ہے کہ کسی تذکرہ نویس نے بہ تصریح یہ نہیں لکھا ہے کہ رازی نے طب کی تعلیم بغداد میں شروع کی، ابن ابی اصیبعہ نے یہ روایت ضرور نقل کی ہے کہ وہ بغداد میں آنے کے بعد جب عضدالدولہ کے شفاخانے کو دیکھنے گیا تو وہاں بعض ایسے واقعات پیش آئے جن کی وجہ سے وہ طبی تعلیم کی طرف متوجہ ہوا لیکن عضدالدولہ کا شفاخانہ چونکہ رازی کی وفات کے بعد قائم ہوا ہے اس لیے یہ روایت قابل اعتماد نہیں ہے، اس روایت کے ساقط الاعتبار ہو جانے کے بعد اور کسی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے طب کی تعلیم بغداد میں حاصل کی، طبقات الاطباء میں صرف اس قدر لکھا ہے کہ ”وہ رے میں پیدا ہوا اور وہیں نشوونما پائی، پھر بغداد کا سفر کیا اور وہاں ایک مدت تک قیام کیا، جب وہ بغداد میں آیا ہے تو اس کی عمر ۳۰ سال سے زائد تھی، وہ بچپن ہی سے علوم عقلیہ کا شائق تھا اور اس میں اور علم ادب میں مشغول رہتا تھا اور شعر کہتا تھا، لیکن طب کی تعلیم اس نے بڑے ہو کر علی بن رین الطبری سے حاصل کی“، یہی عبارت ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس نے ۳۵ سال کے سن میں بغداد میں آکر طب کی تعلیم شروع کی اور چونکہ وہ ڈاکٹر محمود نجم آبادی کی رائے میں ۲۴۰ھ میں پیدا ہوا ہے، اس لیے بغداد میں ۲۷۵ھ میں آیا ہے اور پانچ برس تعلیم حاصل کر کے ۲۸۰ھ میں رے میں واپس گیا ہے اور وہاں شفاخانہ قائم کیا ہے، لیکن ابن ابی اصیبعہ کی اس روایت سے سرے سے یہی ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے بغداد میں طب کی تعلیم حاصل کی بلکہ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ بغداد میں جب آیا ہے تو اس کا سن ۳۰ سال سے زائد تھا، اس کے مخالف جمال الدین قفطی نے بہ تصریح لکھا ہے کہ اس نے علی بن رین الطبری سے رے میں تعلیم حاصل کی، علی بن رین اطبری متوکل کے ندماء میں داخل تھا، جس

نے ۲۴۷ھ میں وفات پائی ہے، اس لیے قیاس یہ ہے کہ وہ ۲۴۷ھ کے بعد ہی کسی سنہ میں آیا ہے اور یہ ۲۷۰ھ ہو سکتا ہے اور چونکہ ڈاکٹر محمود نجم آبادی کی رائے میں رازی ۲۴۰ھ میں پیدا ہوا ہے، اس لیے اس وقت اس کا سن ۳۰ سال رہا ہوگا، لیکن یہ بھی کوئی ضروری نہیں ہے کہ اگر علی بن رین الطبری متوکل کے ندماء میں داخل تھا تو وہ متوکل کی وفات کے زمانے تک اس کا ندیم رہا، ممکن ہے کہ وہ اس کی وفات سے پہلے ہی طبرستان میں پھر طبرستان سے رے میں چلا آیا ہو اور اس سے رازی نے طب کی تعلیم حاصل کی ہو اور اس حالت میں رازی کا سن ۳۰ سال سے بھی کم قرار دیا جاسکتا ہے اور اس حالت میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نے بڑے ہو کر طب کی تعلیم حاصل کی اور تذکروں میں تو سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں ہے، البتہ طبقات الاطباء میں اس کا ذکر ہے لیکن اس میں کسی خاص سنہ کی تعیین نہیں ہے، صرف ابن خلکان میں جہاں اس کا ذکر کیا ہے، وہاں لکھا ہے کہ ”یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے جب طب کی تعلیم شروع کی ہے تو اس کا سن ۴۰ سال سے متجاوز تھا“، لیکن یہ ایک بیان ہے، کوئی یقینی روایت نہیں ہے، بہر حال تذکروں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے بغداد سے واپس آکر پہلے رے کے شفاخانے میں کام کیا ہے، پھر رے سے واپس بغداد گیا ہے اور مکتفی کے زمانے میں وہاں کے شفاخانے میں کام کیا ہے، ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے صرف قرائن و قیاسات سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ ۲۷۵ھ میں بغداد میں آیا ہے اور ۲۸۰ھ میں طبّی تعلیم سے فارغ ہوا ہے، اس کے بعد رے میں آکر وہاں کے شفاخانے میں کام کیا ہے، پھر دوبارہ بغداد میں ۲۸۹ھ میں یا اس کے بعد گیا ہے اور مکتفی کے زمانے میں وہاں کے شفاخانے میں کام کیا ہے، لیکن اس سے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ وہ ۳۰ سال کی عمر میں خود رے ہی میں طبّی تعلیم سے فارغ ہو کر وہاں کے شفاخانے کا طبیب مقرر ہو چکا ہے اور تقریباً چار پانچ سال تک اس شفاخانے میں کام کر کے وہ کم بیش ۳۵ سال کی عمر میں بغداد میں آیا ہے اور وہاں

مستقل اقامت اختیار کرلی ہے اور مکتفی کے زمانے میں ۲۸۹ھ یا اس کے بعد کسی سنہ میں وہاں کے کسی شفاخانے کا ڈاکٹر مقرر ہو گیا ہے لیکن اس شفاخانے کا نام معلوم نہیں ہے، طبقات الاطباء میں ہے کہ " عضد الدولہ نے جب اپنا شفاخانہ قائم کیا تو شفاخانے کی جائے تعمیر کے متعلق رازی سے مشورہ لیا اور رازی نے اپنے ایک غلام کو حکم دیا کہ بغداد کے تمام گوشوں میں گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لٹکا دے، پھر جب اس کو معلوم ہوا کہ فلاں گوشے میں گوشت دیر میں سڑا تو اسی گوشے میں شفاخانے کی تعمیر کا حکم دیا اور اسی جگہ عضد الدولہ نے شفاخانہ تعمیر کیا، شفاخانے کی تعمیر ہو جانے کے بعد عضد الدولہ نے حذاق اطباء کی ایک جماعت کو اس میں ملازم رکھنا چاہا، اس غرض سے اس نے بغداد اور اعمالِ بغداد کے مشہور اطباء کو طلب کیا جن کی تعداد سو سے زائد تھی، پھر اس نے علمی قابلیت اور طبّی مہارت کے لحاظ سے پچاس طبیبوں کا انتخاب کیا جن میں ایک رازی بھی تھا، پھر اس نے یہ تعداد گھٹا کر دس کر دی اوان میں بھی رازی کا انتخاب ہِیں آیا، ان میں سے بھی اس نے تین کا انتخاب کیا اور رازی بھی ان تینوں منتخب شدہ لوگوں میں شامل تھا، پھر اس نے ان تینوں میں رازی کو سب سے بہتر پایا تو اس کو اپنے شفاخانے کا افسر مقرر کر دیا"۔ لیکن یہ روایت بالکل غلط ہے، عضد الدولہ نے ۳۶۸ھ میں شفاخانہ قائم کیا تھا اور رازی اس سے پہلے انتقال کر چکا تھا، خود علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ رازی کا زمانہ عضد الدولہ سے پہلے تھا اور عبید اللہ بن جبرئیل نے جس کا باپ خود اس شفاخانے میں ملازم تھا، اس شفاخانے کے عہدہ داروں کے جو نام بتائے ہیں اس میں رازی کا نام نہیں ہے (۱)۔

بہر حال تذکروں سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ مکتفی کے زمانے میں بغداد کے شفاخانے کا افسر تھا، مکتفی ۲۸۹ھ میں تخت نشین ہوا ہے اور ۲۹۵ھ میں وفات پائی ہے، لیکن اس نے خود کوئی شفاخانہ قائم نہیں کیا تھا، اس لیے

(۱) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۱۰

اس کے زمانے سے پیشتر بغداد میں ہارون رشید اور برامکہ کے قائم کیے ہوئے جو شفاخانے موجود تھے، رازی نے ان ہی کی افسری کی ہوگی لیکن تاریخوں اور تذکروں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رازی نے مکتفی کے زمانے میں یا اس کے بعد کتنے دنوں تک بغداد میں قیام کیا ہے؟

فن طب میں رازی کی ایک کتاب کا نام منصوری ہے جس کی نسبت فہرست ابن ندیم میں لکھا ہے کہ رازی اور منصور بن اسمٰعیل میں دوستی تھی اور اسی کے لیے اس نے کتاب منصوری تالیف کی(۱)، قفطی نے اخبار الحکماء (صفحہ ۱۷۹) میں اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء ج اول (صفحہ ۳۱۰) میں اسی کی تقلید کی ہے، لیکن ابن ابی اصیبعہ نے دوسری جگہ اس کا نام منصور بن اسمٰعیل بن خاقان صاحب خراسان و ماوراء النہر (جلد اول صفحہ ۳۱۳) لکھا ہے، لیکن تاریخ کی کتابوں میں اس قسم کے کسی شخص کا نام نہیں ملتا۔

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ اس نے یہ کتاب ابو صالح منصور بن نوح بن نصر ابن اسمٰعیل بن احمد بن اسد بن سامان کے لیے جو ایک سامانی بادشاہ تھا تصنیف کی اور عروضی سمرقندی نے بھی چہار مقالہ مطبوعۂ یورپ (صفحہ ۴۷) میں اسی کی تقلید کی ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کیونکہ زکریا رازی نے ۳۱۱ھ یا ۳۲۰ھ میں وفات پائی ہے اور منصور بن نوح کا زمانۂ سلطنت ۳۵۰ھ سے ۳۶۵ھ تک ہے، اس لیے رازی اسکے دور حکومت سے پہلے انتقال کر چکا تھا، البتہ منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد اپنے چچازاد بھائی احمد بن اسمٰعیل بن احمد بن اسد کی جانب سے ۲۹۰ھ میں رے کا حاکم مقرر ہوا تھا اور ۲۹۶ھ تک رے پر حکومت کی تھی اور اسی کے نام پر زکریا رازی نے کتاب منصوری لکھی تھی، خود ابن خلکان نے لکھا ہے کہ میں نے کتاب منصوری کا ایک نسخہ دیکھا جس کی پشت پر لکھا ہوا تھا کہ "رازی نے یہ کتاب منصور بن اسحاق

(۱) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۵

ابن احمد بن نوح کے نام پر لکھی"۔ اور یہ بالکل صحیح ہے، بشرطیکہ نوح کا نام اس کے سلسلۂ نسب سے خارج کر دیا جائے، ابن ابی اصیبعہ نے بھی طبقات الاطباء (جلد اول صفحہ ۳۱۷) میں اس کا نام منصور بن اسحاق بن اسمٰعیل بن احمد لکھا ہے اور یہی صحیح ہے، بشرطیکہ اسمٰعیل کا نام اس کے سلسلۂ نسب سے خارج کر دیا جائے، بہر حال یہ یقینی ہے کہ رازی نے یہ کتاب منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد کے لیے لکھی جو ۲۹۰ھ سے ۲۹۶ھ تک رے کا حاکم رہ چکا تھا(۱)۔

اگرچہ خود تذکرہ نویسوں نے یہ تصریح نہیں کی ہے کہ رازی نے یہ کتاب کہاں لکھی؟ اور کس سنہ میں لکھی؟ صرف ابن ندیم نے اس قدر لکھا ہے کہ رازی شہروں کی سیاحت کیا کرتا تھا اور اس نے منصور بن اسمٰعیل (۲) کے لیے کتاب منصوری تالیف کی غالباً اسی عبارت سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ رازی ۲۹۰ھ سے ۲۹۶ھ تک کے کسی سنہ میں رے مقیم تھا اور اسی زمانے میں اس نے منصور بن اسحٰق کے نام پر کتاب منصوری لکھی، چنانچہ حواشی چہار مقالہ میں ہے:

> وظاہراً در ہمین مدت حکومت او در رے یعنی مابین ۲۹۰ھ۔ ۲۹۶ھ بود محمد بن زکریا کہ در رے اقامت داشت کتاب منصوری را بنامِ او تالیف نمود

اگر اس نتیجہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رازی نے مکتفی کے زمانۂ خلافت میں جو ۲۸۹ھ سے شروع ہو کر ۲۹۵ھ پر ختم ہوا ہے، کچھ دنوں بغداد میں اور کچھ دنوں رے میں قیام کیا ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ۲۹۵ھ کے بعد رے میں چلا آیا ہو اور وہیں یہ کتاب لکھی ہو، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس نے یہ کتاب رے میں قیام کر کے لکھی ہو، ممکن ہے کہ بغداد ہی میں لکھ کر منصور کے نام معنون کی ہو، بہر حال یہ یقینی طور پر نہیں معلوم ہوتا کہ اس نے کتنے دنوں تک بغداد میں اور کتنے دنوں تک رے میں قیام کیا ہے، تاہم یہ یقینی ہے کہ

(۱) حواشی چہار مقالہ عروضی سمرقندی صفحہ ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳ (۲) یہ نام صحیح نہیں ہے

رازی کا قیام زیادہ تر بلاد عجم میں رہا ہے، چنانچہ طبقات الاطباء میں ہے:

وکان اکثر مقام الرازی ببلاد العجم و ذالك لکونها موطنه و موطن اهله و اخیه (۱)	رازی کا قیام زیادہ تر بلاد عجم میں رہا ہے، کیونکہ وہ اس کا، اسکے خاندان اور اسکے بھائی کا وطن تھا۔

بالخصوص اس نے اپنے بڑھاپے کا زمانہ رے میں گذارا ہے، چنانچہ رے کے ایک بڈھے آدمی سے ایک شخص نے رازی کا حال پوچھا، تو اس نے کہا کہ وہ ایک بڑے سر کا بڈھا تھا، اپنے مطب میں بیٹھتا تھا، تو اس کے آگے چند شاگرد، پھر ان شاگردوں کے شاگرد، پھر دوسرے شاگرد بیٹھتے تھے، کوئی مریض آتا تھا تو پہلے جس سے ملتا تھا اس سے اپنا حال بیان کرتا تھا، اگر ان کے پاس اس مرض کے متعلق علم ہوتا تھا تو وہ دوا تجویز کر دیتے تھے، ورنہ وہ دوسروں کی طرف رجوع کرتا تھا، اگر وہ لوگ صحیح نسخہ تجویز کر دیتے تھے تو خیر ورنہ خود رازی اس مرض کے متعلق گفتگو کرتا(۲)، ڈاکٹر محمود نجم آبادی کی رائے میں وہ رے کے شفاخانے میں اسی طریقہ سے مریضوں کو دیکھتا اور طب کی تعلیم دیتا تھا لیکن خود اس عبارت میں رے کے شفاخانے کا کوئی ذکر نہیں ہے، اس سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنی عمر کے آخری زمانے میں رے میں طبابت کرتا تھا اور اس قدر بڈھا ہو چکا تھا کہ اس کے شاگردوں کے شاگرد پیدا ہو چکے تھے۔

سفر زکریا رازی بہت بڑا سیاح تھا، چنانچہ فہرست ابن ندیم میں ہے،

وکان ینتقل فی البلدان	وہ شہروں میں پھرا کرتا تھا

بعض مستشرقین نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ رازی نے اسپین کا سفر بھی کیا ہے(۳)،

(۱) طبقات الاطباء ج ا ص ۳۱۳ (۲) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۵، ۴۱۶ (۳) شرح حال و مقام محمد زکریا رازی از ڈاکٹر محمود نجم آبادی ص ۷۵

لیکن ہمارے تذکروں اور تاریخوں میں اس سفر کا ذکر نہیں ہے، البتہ رے اور بغداد کی آمد و رفت کے علاوہ جس کی تفصیل ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے اپنے قیاسات کی بنا پر اس طرح کی ہے،

۱۔ رے سے بغداد کا پہلا سفر تقریباً ۲۷۵ھ میں،

۲۔ بغداد سے رے کی طرف واپسی تقریباً ۲۸۰ھ میں،

۳۔ رے سے بغداد کی طرف واپسی ۲۸۰ھ کے بعد تقریباً ۲۸۹ھ میں،

۴۔ بغداد سے رے کی طرف واپسی ۲۹۲ھ میں حسبِ درخواست منصور بن اسحاق حاکم رے،

۵۔ رے سے بغداد کا سفر ۲۹۶ھ میں،

۶۔ بغداد سے رے کا سفر ۳۱۲ھ اور ۳۱۳ھ میں،

اس نے طبّی اغراض سے بھی متعدد سفر کیے ہیں، چہار مقالہ عروضی سمرقندی میں ہے کہ امیر منصور بن نوح بن نصر نے ایک بار اس کو اپنے علاج کے لیے طلب کیا تھا، لیکن جب وہ دریائے جیحون کے کنارے پہنچا تو کشتی میں بیٹھنے سے گھبرایا اور کتاب منصوری تصنیف کر کے بھیج دی کہ اس کتاب سے تمھارا مقصد حاصل ہو جائے گا، لیکن یہ روایت بالکل غلط ہے کیونکہ رازی منصور بن نوح کا معاصر نہ تھا، بلکہ اس کے دورِ حکومت سے پہلے انتقال کر چکا تھا، چنانچہ حواشی چہار مقالہ میں ہے،

این حکایت از اول تا آخر مجہول است چہ بنائے آن بر امرئے باطل است و آن معاصر بودن امیر منصور بن نوح بن نصر است با محمد بن زکریائے رازی و حال آنکہ سلطنت منصور از ۳۵۰ تا ۳۶۶ھ است و وفات محمد بن زکریائے رازی در ۳۱۱ھ یا ۳۲۰ھ (۱)،

---

(۱) حواشی چہار مقالہ صفحہ ۲۴۰

البتہ اس نے خود اپنے ایک سفر کا ذکر کیا ہے کہ اس کو امیر خراسان نے اپنے علاج کے لیے بلوایا تھا اور اس نے اس غرض سے وہاں ایک سال تک قیام کیا تھا، ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے لکھا ہے کہ ”رازی نے اس قسم کے سفر نہایت اعزاز کے ساتھ کیے ہیں اور اس کی طبّی شہرت کی بنا پر لوگوں نے شاندار طریقہ پر اس کا خیر مقدم کیا ہے“، اس سفر کے واقعات سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے، چنانچہ رازی کا خود بیان ہے کہ اثنائے راہ میں ایک مقام کے رئیس نے میرا استقبال کیا اور اپنے مکان میں مجھ کو اتارا اور بڑی خاطر و مدارات کی پھر اپنے لڑکے کو دکھایا جس کو استقاء ہو گیا تھا(۱)۔

نابینائی تمام تذکرہ نویس متفق اللفظ ہیں کہ وہ اپنی زندگی کے آخری حصہ میں اندھا ہو گیا تھا، فہرست ابن ندیم میں اس کے اندھے ہونے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ وہ زیادہ تر باقلاء کھایا کرتا تھا، اس لیے اس کی آنکھوں میں پانی اتر آیا تھا جس کی وجہ سے وہ اپنی عمر کے آخری حصے میں اندھا ہو گیا(۲)، قفطی نے اخبار الحکماء میں اور ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبا میں ابن ندیم کی بعینہٖ یہی عبارت نقل کر دی ہے، لیکن ابن خلکان نے ابن جلجل کی تاریخ الاطباء کے حوالہ سے لکھا ہے کہ رازی نے منصور بن اسحاق بن احمد کے لیے کیمیا کے ثبوت میں ایک کتاب لکھی اور بغداد جا کر اس کی خدمت میں اس کو پیش کیا، منصور اس پر بہت خوش ہوا اور اس کے صلے میں رازی کو ہزار دینار دیے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ جو کچھ تم نے اس کتاب میں لکھا ہے اس کو عملی صورت میں دکھا دو، لیکن رازی نے کہا کہ ”اس کے لیے بڑی محنت، بہت سے آلات اور بہت سی جڑی بوٹیوں کی ضرورت ہے اور یہ تمام چیزیں دقت سے خالی نہیں“، لیکن منصور نے کہا کہ ”میں یہ تمام ضروری سامان مہیا کر دیتا ہوں، چنانچہ ان تمام ضروری سامان کے مہیا کر دینے کے بعد جب وہ اپنی کتاب کے مضامین کو عملی

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۱۲ (۲) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۶

صورت میں نہ لا سکا تو منصور نے کہا کہ "میرا یہ خیال نہ تھا کہ ایک حکیم اپنی کتابوں میں جن کو وہ حکمت کی طرف منسوب کرتا ہے ہمیشہ کے لیے جھوٹ کو بھر دیگا اور لوگوں کے دلوں کو ایسی باتوں میں مشغول رکھے گا جن سے ان کو کچھ فائدہ نہ پہنچے گا، تم نے یہاں تک آنے میں جو تکلیف اٹھائی ہے اس کے صلہ میں ہم نے تم کو ہزار دینار دے دیے ہیں لیکن اس دروغ بافی کی سزا بھی تم کو ضرور ملنی چاہیے، چنانچہ اس کے سر پر کوڑے لگوائے اور حکم دیا کہ یہ کتاب اس کے سر پر دے ماری جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے، اس کے بعد اس کو بغداد کی طرف روانہ کر دیا اور اسی ضرب کی وجہ سے اس کی آنکھوں میں پانی اتر آیا(۱)، لیکن ابن ندیم قفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے اس روایت کا ذکر نہیں کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس روایت کو صحیح نہیں سمجھتے، یورپین مورخین کا بھی یہی خیال ہے کہ رازی کے مخالفین نے اس کو ذلیل کرنے کے لیے یہ روایت بنائی ہے جس کی حیثیت افسانہ سے زیادہ نہیں،

بہر حال رازی کی آنکھوں میں پانی اترنے کا کوئی یقینی سبب تو معلوم نہیں ہوتا، البتہ شہرزوری کی تاریخ الحکماء سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیمیاسازی کی وجہ سے ابتدا ہی سے آشوبِ چشم میں مبتلا ہو گیا تھا، اس کے بعد اور بھی اسباب پیدا ہوئے ہوں گے جن کی وجہ سے اس مین اور ترقی ہوئی اور وہ آخر عمر میں اندھا ہو گیا، لیکن قدیم تذکروں اور تاریخوں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ

۱۔ اس کی آنکھوں میں کس سنہ میں پانی اترا؟

۲۔ کس سنہ میں وہ بالکل اندھا ہوا؟

۳۔ اور اندھے ہونے کے بعد اس کا مشغلہ کیا تھا؟

ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے لکھا ہے کہ رازی نے ۳۱۲ھ اور ۳۱۳ھ میں

(۱) ابن خلکان ج ۲ ص ۹۔

مکتفی کے وزیر قاسم بن عبیداللہ کے زمانے میں کتاب برء الساعۃ لکھی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس زمانے تک اندھا نہیں ہوا تھا، ان کے نزدیک اس سے اس روایت کی بھی تردید ہوتی ہے جو ابن خلکان نے ابن جلجل کی تاریخ سے نقل کی ہے، کیونکہ منصور بن اسحاق نے رے پر ۲۹۰ھ سے ۲۹۶ھ تک حکومت کی ہے اور کتاب برء الساعۃ کے سنہ تالیف سے معلوم ہوتا ہے کہ ۳۱۲ھ اور ۳۱۳ھ تک رازی کی آنکھیں روشن تھیں، لیکن درحقیقت اس سے اس روایت کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ جن لوگوں کی آنکھوں میں پانی اترنا شروع ہوتا ہے وہ مدتوں کام کرنے کے قابل رہتے ہیں، اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ منصور کے کوڑے لگانے کے بعد اس کی آنکھوں میں پانی اترنا شروع ہوا اور اخیر عمر میں وہ اندھا ہو کر بالکل بیکار ہو گیا۔

پھر وہ لکھتے ہیں کہ ۳۱۷ھ اور ۳۱۸ھ کے بعد اس نے کوئی کتاب نہیں لکھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی اخیر عمر میں صرف دو تین سال تک اندھا رہا ہے اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ ۳۱۳ھ میں اندھا ہوا ہے تو اس کی نابینائی کا زمانہ سات سال تک قرار دیا جاسکتا ہے۔

اندھے ہونے کے بعد یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس نے کس حال میں زندگی بسر کی؟ اور اس حالت میں اس کا کیا مشغلہ رہا؟ البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حالت میں نہایت دلتنگ رہتا تھا اور زندگی سے سیر ہو چکا تھا، چنانچہ اس سے ایک شخص نے کہا کہ آپ آنکھوں کو قدح کیوں نہیں کرا لیتے؟ تو وہ اس پر راضی نہیں ہوا اور کہا کہ "میں دنیا کو دیکھتے دیکھتے تھک گیا ہوں" (۱)۔

وفات: یہ یقینی ہے کہ رازی نے رے میں وفات پائی ہے، چنانچہ یاقوت حموی نے معجم البلدان میں صاف تصریح کی ہے کہ رازی نے رے میں انتقال کیا ہے (۲)، البتہ اس کے سنہ وفات میں سخت اختلافات ہیں، ابن خلکان (جلد ۲ ص ۸۷) نے اس کا

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۱۴ (۲) معجم البلدان ج ۴ ص ۳۶۰

سال وفات ۳۱۱ھ بتایا ہے اور غالباً اس کا ماخذ یاقوت حموی کی معجم البلدان ہے، لیکن اس موقع پر خود یاقوت کی عبارت سخت مشتبہ ہے، وہ لکھتا ہے کہ

مات بالری بعد منصرفه من بغداد فی ۳۱۱ھ

رازی نے رے میں بغداد سے لوٹنے کے بعد ۳۱۱ھ میں وفات پائی،

اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ اس نے بغداد سے واپس آنے کے بعد ۳۱۱ھ میں رے میں وفات پائی، لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ۳۱۱ھ میں بغداد سے واپس آنے کے بعد اس نے رے میں وفات پائی، اس لیے یہ سنہ اس کی واپسی بغداد کا ہے، وفات کا نہیں ہے، اور یاقوت نے اس کی وفات کا کوئی سنہ متعین طور پر نہیں بتایا ہے، اس لیے ابن خلکان نے اس کا جو سال وفات قرار دیا ہے وہ یقینی طور پر صحیح نہیں،

علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء (جلد اول صفحہ ۳۱۴) میں بہ اختلاف روایت اس کا سنہ وفات ۲۹۰ھ کے چند سال بعد یا ۳۰۰ھ یا ۳۲۰ھ بتایا ہے، لیکن اگر یاقوت کی عبارت کا یہ مطلب ہے کہ رازی ۳۱۱ھ میں بغداد سے واپس آیا ہے اور اس کے بعد وفات پائی ہے تو اس کی وفات ۲۹۰ھ کے چند سال بعد یا ۳۰۰ھ میں کسی طرح نہیں ہو سکتی، ابو ریحان بیرونی نے لکھا ہے کہ رازی نے رے میں ۵ شعبان ۳۱۳ھ میں ۶۲ سال کی عمر میں وفات پائی(۱)، اور اس اک یہ سالِ وفات صحیح ہو سکتا ہے، لیکن تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ رازی نے طویل عمر میں انتقال کیا اور ۶۲ سال کی عمر طویل عمر نہیں ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رازی نے ۳۱۳ھ کے بعد کسی سنہ میں انتقال کیا ہے، لیکن خود اس سنہ میں بھی اختلاف ہے، قفطی نے اخبار الحکماء میں ابن شیراز کی تاریخ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ رازی نے ۳۶۴ھ میں وفات پائی، لیکن ابو الفرج ملطی مختصر الدول (صفحہ ۲۷۴) میں

(۱) ڈاکٹر محمود نجم آبادی ص ۸۷

اس کا سنہ وفات ۳۲۰ھ لکھا ہے اور قفطی اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے بھی اس سنہ کا ذکر کیا ہے اور بظاہر یہی سنہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

مستشرقین یورپ نے بھی ان ہی روایتوں کی تقلید میں اس کے سنہ وفات میں اختلافات کیے ہیں، پروفیسر براؤن اگرچہ کوئی یقینی سنہ متعین نہیں کرتے تاہم ان کے نزدیک اس کی وفات ۳۱۱ھ سے لیکر ۳۲۱ھ یا ۳۲۲ھ میں ہوئی ہے(۱)، بہر حال اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ رازی ۲۴۰ھ میں پیدا ہوا اور ۳۲۰ھ میں وفات پائی تو مرنے کے وقت اسکا سن ۸۰ برس کا ہوگا۔

رازی کی وفات کی سبب کسی تذکرہ نویس نے بیان نہیں کیا ہے، البتہ علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ ایک بار رازی نے کسی وزیر کی دعوت کی اور اسکو نہایت لذیذ کھانے کھلائے، وزیر کو خیال ہوا کہ ایسے لذیذ کھانے اس کی لونڈیوں نے پکائے ہیں اور اس خیال سے اس نے رازی کی ایک لونڈی کو بلطائف الحیل خرید لیا، لیکن جب وزیز کے یہاں اس لونڈی نے کھانا پکایا تو وہ ذائقہ نہ تھا، اس نے لونڈی سے اس کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا کہ کھانا تو میں نے اسی طریقہ سے پکایا ہے، البتہ رازی کے یہاں جو دیگچیاں ہیں وہ سونے اور چاندی کی ہیں، اس سے اس کو خیال ہوا کہ کھانوں میں یہ ذائقہ ان ہی دیگچیوں کی وجہ سے پیدا ہوا تھا اور رازی کو کیمیا سازی کا علم حاصل ہے، اس غرض سے اس نے رازی کو طلب کیا اور اس نے خواہش کی کہ کیمیا سازی کا علم اس کو بھی سکھادے، لیکن رازی نے اس علم کو جاننے سے انکار کیا، تو اس نے مخفی طور پر اس کو پھانسی دیدی (۲)، لیکن اس روایت کی تصدیق اور کسی تذکرہ نویس نے نہیں کی ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کو رازی کے مخالفین نے بنایا ہے۔

اگرچہ رازی نے یقینی طور پر رے میں وفات پائی ہے اور وہیں دفن ہوا ہے،

(۱) ڈاکٹر محمود نجم آبادی ص ۸۰ (۲) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۱۳، ۳۱۴

لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی قبر کہاں ہے؟

اہل و عیال رازی کے اہل و عیال کا ذکر ہمارے تذکرہ نویسوں نے بالکل نہیں کیا ہے، البتہ رازی کے مخالفین میں ابو القاسم عبداللہ بن احمد بن محمود کعبی بلخی کے ایک طنزیہ فقرے سے جس کو ہم آگے چل کر نقل کریں گے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نکاح کیا تھا(۱)، لیکن اس کی کسی اولاد کے نام کا پتہ نہیں چلتا، البتہ رازی نے اپنی وفات کے بعد ایک بہن چھوڑی تھی جس کا ذکر طبقات الاطباء میں ایک ضمنی موقع پر کیا گیا ہے(۲)۔

اخلاق و عادات اور عام حالات بحیثیت ایک طبیب کے رازی کو جن اخلاقی اوصاف سے متصف ہونا چاہیے تھا، وہ ان سے متصف تھا، فہرست ابن ندیم میں ہے کہ وہ فیاض تھا، لوگوں کے ساتھ سلوک کرتا تھا، محتاجوں اور مریضوں کے ساتھ مہربانی کے ساتھ پیش آتا تھا، یہانتک کہ ان کو بڑے بڑے وظائف دیتا تھا اور ان کی تیمارداری کرتا تھا(۳)۔

رازی کے متعلق اگرچہ تمام تذکرہ نویس متفق اللفظ ہیں کہ وہ علم کیمیا سے واقف تھا یہانتک کہ وہ خود کہا کرتا تھا کہ جو شخص فن کیمیا سے واقف نہیں ہے میں اس کو فلسفی کا خطاب نہیں دے سکتا، کیونکہ اس صورت میں وہ لوگوں کی دریوزہ گری سے بے نیاز ہو جائے گا، اور ان کا محتاج نہ ہوگا(۴)، تاہم اس کے مخالفین کے طعنوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نہایت فقر و فاقہ اور عسرت کی زندگی بسر کی ہے، چنانچہ اس کا مخالف کبھی اس کو طعنہ دیتا ہے کہ "تم تین علم کا دعوی رکھتے ہو، ایک کیمیا کا، حالانکہ تم اس سے بالکل ناواقف ہو اور تم کو تمھاری بی بی نے دعوی کر کے دس درہم کے بدلے میں قید کروا دیا اور تم مہر کی یہ رقم بھی نہ دے سکے،

(۱) مختصر الدول ص ۲۷۵ (۲) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۱۴ (۳) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۶ (۴) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۱۳

دوسرے طب کا، حالانکہ تم نے اپنی آنکھوں کو ضائع ہونے دیا، تیسرے نجوم کا، حالانکہ تم ایسی مصیبتوں میں مبتلا ہو گئے، جن کا تم کو کچھ علم نہ ہو سکا(۱)"، لیکن اگر ان مخالفانہ طعنوں کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو ان سے یہ نتیجہ نکلتا کہ وہ ہمیشہ فقرو فاقہ میں مبتلا رہا ہے، اس کی زندگی کے مختلف دور ہیں، ممکن ہے کہ وہ کسی زمانہ میں اس قدر مفلس ہو گیا ہو کہ اپنی بی بی کا معمولی مہر بھی نہ ادا کر سکا ہو، لیکن مختلف وزراء اور امراء کے ساتھ اس کے تعلقات رہے ہیں اور رے وغیرہ میں اس نے نہایت اعزاز کے ساتھ زندگی بسر کی ہے، وہ رے اور بغداد کے شفاخانوں کا مدتوں افسر رہ چکا ہے، ممکن ہے کہ ایسا شخص بہت زیادہ دولتمند نہ ہو، تاہم اس کو بالکل مفلس و قلاچ بھی نہیں کہا جا سکتا، ہم ابھی لکھ چکے ہیں کہ وہ محتاجوں اور مریضوں پر نہایت لطف و کرم کرتا تھا اور ان کو مالی مدد دیتا تھا، جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ مفلس و قلاچ نہ تھا، چنانچہ کعبی کا پہلا طعنہ یہ تھا کہ وہ اپنی بی بی کے مہر کے دس درہم بھی ادا نہ کر سکا اور قید کی ذلت برداشت کر لی، اور ابو الفرج ملطی نے مختصر الدول میں اس کا یہی جواب دیا ہے کہ فقرائ کے ساتھ اس کے حسنِ سلوک سے اس کی تردید ہوتی ہے، اور ممکن ہے کہ دوسرے طعنے بھی اس کے حاسدوں نے حسد کی وجہ سے دیے ہوں۔

ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے لکھا ہے کہ وہ غالباً اپنے دوستوں سے چندہ کر کے غریب مریضوں کی مالی مدد کیا کرتا تھا(۲)، لیکن اس کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ہے۔

مذہب رازی کے مذہب اور عقیدہ کا حال معلوم نہیں، البتہ وہ ارسطو کے فلسفہ کا سخت مخالف تھا اور فیثاغورث اور ثالیس ملطی کے فلسفۂ طبعی کا سخت حامی تھا اور اس کی تائید میں کتابیں لکھی تھیں(۳)، ان دونوں میں ثالیس ملطی پہلا شخص ہے جس نے خدا کے وجود کا انکار کیا(۴) اور فیثاغورث معاد یعنی ایک عالم روحانی کا قائل تھا،

(۱) مختصر الدول ص ۲۷۵ (۲) رسالہ ڈاکٹر محمود نجم آبادی ص ۹۱ (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۷۱ (۴) ایضاً ص ۷۵

جس سے ہر انسان اخلاقی برائیوں سے پاک ہوکر تعلق پیدا کر سکتا ہے(۱)، بہر حال رازی ایک طبیعی فلاسفر تھا اور صرف مادیات سے بحث کرتا تھا، النہیات کے متعلق اس کی رائیں صحیح نہ تھیں، چنانچہ قفطی نے لکھا ہے کہ رازی کی زیادہ تر کتابیں طب میں ہیں اور بقیہ طبیعات اور الٰہیات کے متعلق مختلف قسم کے علوم میں، لیکن اس نے علم الٰہی میں کمال نہیں پیدا کیا اور اس کا انتہائی مقصد نہیں سمجھا، اس لیے اس کی رائے میں اضطراب پیدا ہوا، اس نے کمزور رایوں کی تقلید کی اور نہایت خبیث مذاہب اختیار کیے اور ایسی قوم کی برائی کی جن کا مطلب اس نے نہیں سمجھا(۲)، لیکن ہم کو تفصیل کے ساتھ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے مذہبی خیالات پر ان حکمائے طبعیین کا کیا اثر پڑا؟ اور اس نے الٰہیات کے متعلق جو رائیں اختیار کیں وہ کیا تھیں؟ البتہ صلاح الدین صفدی نے نکت الہمیان میں لکھا ہے کہ دمشق میں مجھ کو رازی کے دو شعروں کا علم ہوا جو یہ ہیں،

لعمری وما ادری وقد اذن البلی بعاجل ترحالی الی این ترحالی

بڑھاپے نے یہ خبر تو دیدی ہے کہ مجھے جلد سفر کرنا ہوگا، لیکن میں یہ نہیں جانتا کہ مجھے کہاں کا سفر کرنا ہوگا

واین محل الروح بعد خروجہ من الھیکل المنحل والجسد البالی

اور فرسودہ اور بوسیدہ جسم سے نکل کر روح کا مقام کہاں ہوگا

اور میں نے اسی وزن اور قافیے میں اس کی تردید کر دی،

الی جنۃ الماوی اذاکنت خیرًا تخلد فیھا ناعم الجسم والبالی

اگر تم نیک ہو تو جنت الماوی میں ہمیشہ خوش و خرم رہو گے

وان کنت شرّیرا ولم تلق رحمۃ من اللّٰہ فالنیران انت لھاصادل (۳)

اگر تم برے ہو اور خدا نے تم پر رحم نہیں کیا ہے تو دوزخ میں جلو گے

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رازی معاد کا منکر تھا، یا کم از کم اس کو اس میں شک تھا، لیکن اس کی تصنیفات کی فہرست سے جہاں تک اس کے عقائد کا پتہ چل سکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ خدا کے وجود اور حشر و نشر کا قائل تھا، چنانچہ اس نے ایک

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۷۰ (۲) ایضاً ص ۱۷۸ (۳) نکت الہمیان ص ۲۵۰

کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ علم تشریح اور علم منافع الاعضا کے دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کی پیدائش محض بخت و اتفاق کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کو ایک خالق حکیم نے پیدا کیا ہے (۱)، ایک کتاب معاد کے ثبوت میں لکھی ہے اور جو لوگ معاد کے قائل نہیں ہیں، ان کی تردید کی ہے (۲)، اس کا قول ہے کہ طبیب کو معتدل حالت میں رہنا چاہیے، نہ بالکل دنیا کی طرف متوجہ ہو، نہ بالکل آخرت سے غافل ہو (۳)۔

رازی کی تصنیفات میں ایک کتاب کا نام ملتا ہے جس میں اس نے اولیائے کے عیوب ظاہر کیے ہیں، لیکن علامہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ یہ ممکن ہے رازی کے بعض دشمنوں نے یہ کتاب لکھ کر رازی کی طرف منسوب کردی ہو تاکہ جو لوگ اس کتاب کو دیکھیں یا سنیں ان کے دلوں میں رازی کی طرف سے بدگمانی پیدا ہو، ورنہ رازی کی شان اس سے بالاتر ہے کہ وہ اس قسم کی کتاب لکھے، یہاں تک کہ بعض لوگ جو رازی کی برائی بیان کرتے ہیں، بلکہ اس کی تکفیر کرتے ہیں، مثلاً علی بن رضوان مصری وغیرہ وہ رازی کی اس کتاب کا نام مخاریق الانبیاء بتاتے ہیں (۴)، یعنی پیغمبروں کے خارق عادت افعال۔

معاصرین طبّی خدمات کی وجہ سے رازی کے تعلقات اس کے معاصر امراء و سلاطین کے ساتھ نہایت خوشگوار تھے اور اس نے متعدد امراء و سلاطین کے نام پر کتابیں لکھیں، مثلاً اس نے منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد کے نام پر کتاب منصوری لکھی، جو ۲۹۰ھ سے لیکر ۲۹۶ھ تک رے کا حاکم تھا، فہرست ابن ندیم میں لکھا ہے کہ رازی اور منصور بن اسمٰعیل میں دوستی تھی اور اس نے اس کے لیے کتاب منصوری لکھی، اگرچہ ابن ندیم نے منصور کے نسب میں غلطی سے اسمٰعیل کا نام داخل کر لیا ہے، تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ منصور سے رازی کے تعلقات دوستانہ

(۱) طبقات ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۳۱۵ (۲) ایضاً ص ۳۲۰ (۳) ایضاً ص ۳۱۵ (۴) ایضاً ص ۳۲۰

تھے اور ان ہی دوستانہ تعلقات کی بنا پر اس نے یہ کتاب اس کے نام پر لکھی تھی، اس نے کتاب ملوکی علی بن ورہسودان حاکم طبرستان کے نام پر لکھی(۱)، اس نے فصد کی فضیلت پر ایک کتاب امیر ابی علی احمد بن اسمٰعیل بن احمد کے لیے اور کتاب برء الساعۃ مقتدر کے وزیر ابوالقاسم بن عبداللہ کے لیے تالیف کی، ایک رسالہ مقتدر کے وزیر ابوالحسن علی بن عیسیٰ بن داؤد بن الجراح کے لیے اور ایک مقالہ امیر ابوالعباس احمد بن علی کے لئے لکھا(۲)۔

رازی کے معاصرین میں صاحب بن عباد کے استاد ابن العمید کے تعلقات رازی کے ساتھ نہایت خوشگوار تھے، چنانچہ طب میں رازی کی ایک نہایت مشہور کتاب حاوی ہے اور رازی کی وفات کے بعد اس کا مسودہ اس کی بہن کے پاس غیر مرتب حالت میں تھا، ابن عمید نے اس سے یہ مسودہ نہایت گراں قیمت پر خریدا اور رے میں رازی کے جس قدر شاگرد تھے سب کو جمع کر کے یہ مسودہ اُن کے حوالے کیا اور انھوں نے اس کو ایک کتاب کی شکل میں مرتب کیا(۳)۔

لیکن اپنے معاصرین میں رازیؒ کے تعلقات امراء و سلاطین کے ساتھ جس قدر خوشگوار تھے، اسی قدر اس زمانے کے حکماء و متکلمین کے ساتھ ناخوشگوار تھے، اس کے حریفوں میں ایک شخص ابوالحسن شہید بن حسین بلخی تھا، جس نے ایران میں اگرچہ صرف شاعرانہ حیثیت سے شہرت حاصل کی، چنانچہ عوفی نے لب الالباب (جلد ۲ صفحہ ۳) میں اس کا مفصل تذکرہ لکھا ہے اور اس کے بہت سے اشعار نقل کیے ہیں، لیکن در حقیقت وہ بہت بڑا فلسفی اور حکیم تھا، چنانچہ حواشی چہار مقالہ میں ہے:

حکمت او بر شعر غلبہ داشتہ است ولے در میان فارسی زبانان فقط بشعر مشہور گشتہ و سائر فنونِ او کہ در حیات خود بدانہا معروف بودہ یعنی حکمت و فلسفہ در تحت الشعاع شعر

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۱۳ (۲) ایضاً ص ۳۲۱ (۳) ایضاً ص ۳۱۴

مستور ماندہ است وحال او درین باب شبیہ است بحال عمر خیام(۱)،

اور اسی فلسفیانہ اور حکیمانہ حیثیت سے اس میں اور رازی میں بہت سے مناظرے ہوئے اور ہر ایک نے دوسرے کے رد میں کتابیں لکھیں(۲)۔

رازی کا ایک حریف ابو القاسم عبد اللہ بن احمد بن محمود کعبی بلخی تھا، جو اپنے زمانے کا بہت بڑا معتزلی، متکلم او مناظر تھا، رازی نے علم الٰہی میں ایک کتاب لکھی تھی جس کے دوسرے مقالے پر کعبی نے اعتراضات کیے اور رازی نے ان کا رد لکھا اور اس سلسلے میں دونوں کے درمیان بہت کچھ رد و قدح ہوئی(۳)، معلوم ہوتا ہے کہ ان مناظروں نے مجادلے کی صورت اختیار کر لی اور کعبی نے رازی پر متعدد ذاتی حملے کیے۔

رازی کے معاصرین میں ایک فلسفی احمد بن طیب سرخسی تھا جس نے ۲۸۶ھ میں وفات پائی، رازی نے اس کی بھی ایک کتاب کا رد لکھا ہے، ایک اور معتزلی متکلم محمد بن شداد بن عیسیٰ مسمعی تھا جس نے اصحاب ہیولی کی تردید میں ایک کتاب لکھی تھی، جس کی تردید رازی نے کی(۴)، غرض رازی ایک خاموش فلسفی اور خاموش طبیب نہ تھا، بلکہ اس کی طبیعت مناظرہ پسند واقع ہوئی تھی اور اس کے ساتھ وہ چند خاص علوم اور چند خاص مسائل کا حامی تھا، اس لیے وہ اپنے معاصرین کے علاوہ اپنے زمانے سے پیشتر کے لوگوں پر بھی رد و قدح کیا کرتا تھا، مثلاً جاحظ نے نفس فن طب کی تردید میں جو کتاب لکھی تھی، رازی نے اس کا رد لکھا، جاحظ نے علم کلام کی فضیلت میں ایک کتاب لکھی تھی اور اس میں فلاسفہ پر حملے کیے تھے، رازی نے اس کی بھی تردید کی(۵)۔

رازی کے بعد کے لوگوں نے بھی اس کے مسائل پر اعتراضات کیے ہیں،

---

(۱) حواشی چہار مقالہ ص ۷ ۱۱ (۲) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۶ (۳) طبقات الاطباء ج۱ ص ۳۱۷

(۴) ایضاً ۳۱۷ (۵) ایضاً ص ۳۱۶

چنانچہ حکیم ناصر خسرو نے زاد المسافرین میں اس کے متعدد مسائل پر ردو قدح کی ہے۔

علوم وفنون رازی نے علمی حیثیت سے کیمیا، فلسفہ، طبعیات اور طب میں شہرت حاصل کی اور ان ہی علوم میں کتابیں لکھیں،

کیمیا رازی کو اپنے پیشہ کے لحاظ سے کیمیا سے ایک قدرتی مناسبت تھی، کیونکہ وہ ابتداء میں زرگر یا صرّاف تھا اور غالباً اسی مناسبت سے اس نے سب سے پہلے کیمیا کی طرف توجہ کی اور بعض حکایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس کو کامیابی بھی حاصل ہوئی، علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ رازی نے چند رومیوں کے ہاتھ سونے کے چند ڈلے فروخت کیے تھے، جن کو وہ اپنے ساتھ لے گئے، لیکن ایک مدت کے بعد جب ان کا رنگ بدلنے لگا اور ان کا کھوٹ ظاہر ہوا تو وہ رازی کے پاس ان کے واپس کرنے کے لیے آئے اور رازی کو مجبوراً واپس کرنا پڑا۔

ایک اور حکایت ہے جس کو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں، ثابت ہوتا ہے کہ رازی کو کیمیا سازی میں اس قدر کامیابی حاصل ہو چکی تھی کہ اس کے گھر میں سونے چاندی کی دیگچیوں میں کھانا پکایا جاتا تھا(۱)، لیکن ڈاکٹر محمود نجم آبادی ان روایتوں کو صحیح نہیں سمجھتے اور ان کا خیال ہے کہ رازی کے حاسدوں اور دشمنوں نے اس قسم کے افسانے بنائے ہیں۔

اصل یہ ہے کہ خالد بن یزید بن معاویہ ہی کے زمانے سے کیمیا سازی نے ایک علمی موضوع کی حیثیت اختیار کر لی تھی اور اس نے اس فن کی کتابوں کے ترجمے کرائے تھے اور خود اس موضوع پر متعدد رسالے لکھے تھے، اس کے بعد یعقوب کندی نے کیمیا سازی کی تردید میں چند رسالے لکھے اور یہ ثابت کیا کہ جو لوگ سونے چاندی کے بنانے کا دعوی رکھتے ہیں، وہ محض دھوکا دیتے ہیں (۲)، لیکن اس

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۱۳، ۳۱۴ (۲) ایضاً ص ۲۱۳، ۲۱۴

کے خلاف رازی نے یہ دعوی کیا کہ کیمیاسازی ناممکن ہونے سے زیادہ ممکن ہے اور اس پر ایک کتاب لکھی جس میں اس دعوی کو ثابت کیا، اس کے علاوہ اس نے فن کیمیاسازی میں اور بہت سی کتابیں لکھیں، لیکن ان کی نسبت جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ اس زمانے کے لوگوں کی طرح رازی کا یہ عقیدہ نہ تھا کہ دوسری دھاتوں سے سونا بنایا جا سکتا ہے، بلکہ اس زمانے کے لوگوں کے عقیدہ کے موافق وہ اس فن میں کتابیں لکھتا تھا اور ان سے مالی فائدہ حاصل کرتا تھا(۱)۔

ابن خلکان کی اس روایت سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ رازی نے منصور بن اسحاق کے لیے کیمیا کے اثبات میں ایک کتاب لکھی اور منصور نے اس کے صلے میں اس کو ہزار دینار دیے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہا کہ جو کچھ تم نے اس کتاب میں لکھا ہے، اس کو عملی صورت میں دکھادو، رازی اس پر قادر نہ ہو سکا، تو اس کو کوڑے لگوائے اور کتاب اس کے سر پر پٹکوادی، جس کی وجہ سے اس کی آنکھوں میں پانی اتر آیا، ممکن ہے کہ اس روایت کے تمام جزئیات صحیح نہ ہوں، تاہم اس قدر تسلیم کر لینے میں کوئی ہرج نہیں ہے۔ رازی صلے حاصل کرکے لیے امراء و سلاطین کے لیے فن کیمیا میں کتابیں لکھا کرتا تھا، ڈاکٹر محمود نجم آبادی اگرچہ اس روایت کو جعلی قرار دیتے ہیں تاہم وہ بھی اس قدر تسلیم کرتے ہیں کہ :

واگرہم موضوعے داشتہ باشدبدین تفصیل و شاخ وبرگ نیست

لیکن اگر اس سے قطع نظر کرلی جائے تو فن کیمیا بجائے خود ایک اہم فن ہے اور طب اور طبعیات سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے، اس لیے ممکن ہے کہ رازی نے اس حیثیت سے بھی کیمیا کی طرف توجہ کی ہو، جرجی زیدان نے اس کے بہت سے کیمیاوی انکشافات کا ذکر کیا ہے جس کا وہ موجد ہے۔

فلسفہ و طبعیات فلسفہ و طبعیات میں وہ اپنے زمانے کے عام میلان کے خلاف

(۱) تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ج ۲ ص ۲۱۷، ۲۱۸

ارسطو کا سخت مخالف تھا، چنانچہ قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے

کان شدید الانحراف عن ارسطوطالیس لرای ضعیف کان یراہ	وہ بوجہ ایک ضعیف رائے کے ارسطو کا سخت مخالف تھا۔

اس بنا پر اس نے فیثاغورث اور ثالیس ملطی کے فلسفۂ طبعی کی طرف توجہ کی جو ارسطو سے پہلے گذر چکے تھے اور ارسطو سے سو سال پیشتر تک یونان میں یہی فلسفہ رائج تھا، اگرچہ اس قدیم فلسفہ کی بنیاد مستحکم نہ ہو سکی، تاہم متاخرین میں بہت سے لوگوں نے فیثاغورث کے فلسفہ پر کتابیں لکھیں اور قدیم فلسفۂ طبعی کی حمایت کی اور ان ہی میں ایک رازی بھی تھا(۱)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس فلسفۂ طبعی میں امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ تغیرات پیدا ہوتے رہے، اس کا بانی اول ثالیس ملطی خدا کے وجود کا بالکل منکر اور قدمِ عالم کا قائل تھا، اس لیے اس کے متبعین زندیق اور دہری کہے جاتے تھے۔

حکمائے طبعین کا دوسرا فرقہ وہ تھا جو اگرچہ صرف مادہ کے فعل و انفعال اور ان کے آثار و نتائج سے بحث کرتا تھا، تاہم نباتات، حیوانات اور اعضاء کی ترکیب، خواص اور تشریح میں ان کو جو حیرت انگیز کرشمے نظر آتے تھے، ان کی بنا پر وہ خدا کے وجود، قدرت، اختیار، علم و ارادہ کے قائل تھے، یہ فرقہ حران اور بصرہ میں پیدا ہوا اور اس نے اپنی ابتدائی فلسفیانہ بحث مادیات اور محسوسات تک محدود رکھی، اس کے بعد ترقی کر کے ان آثار و نتائج سے بحث کی جو مادی چیزیں عالمِ حس میں پیدا کرتی ہیں، اس سے بھی آگے ترقی کر کے اس نے نفس، روح اور قوتِ الٰہیہ سے بحث کی اور خدا کو خالق، حکیم اور مخلوقات کی علتِ اولیٰ تسلیم کیا اور رازی ان ہی ترقی یافتہ حکمائے طبعین میں شامل تھا، لیکن اسی کے ساتھ رازی نے ثالیس ملطی کی تقلید میں عالم کو قدیم تسلیم کیا اور ہیولیٰ کی قدامت کا قائل ہوا، چنانچہ حکیم ناصر خسرو نے

(۱) اخبار الحکماء ص ۱۷۱

زادالمسافرین میں قدامتِ ہیولیٰ پر اس کے دلائل نقل کرکے لکھا ہے

"این (جملہ) قول (این) فیلسوف است اندر قدامت ہیولیٰ (۱)

اور نہایت تفصیل کے ساتھ ان کی تردید کی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ ثالیس ملطی کی طرح خدا کے وجود کا منکر نہ تھا، البتہ وہ حکمائے حران کی متابعت میں خدا کے ساتھ روح، مادہ، مکانِ مطلق اور زمانِ مطلق کو بھی قدیم مانتا تھا، چنانچہ دوبوئر تاریخ فلسفۂ اسلام میں لکھتا ہے:

"رازی کی مافوق الطبیعیات کا مرکز وہ پرانے نظریات ہیں، جنھیں اس کے ہمعصر انکساغورس، ایبید قلیس، مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے تھے، اس کے نظام کی چوٹی پر پانچ اصول ہیں جو مساوی حد تک قدیم اصول ہیں، خالق، عالمگیر روح، مادہ اولی، مکان مطلق اور مان مطلق" (۲)

اس بنا پر اس کا فلسفہ اسلام اور دہریت دونوں کے مخالف تھا، چنانچہ دوبوئر لکھتا ہے

"رازی کو دو فریقوں سے مناظرہ کرنا پڑا، وہ ایک طرف تو اسلامی توحید سے دست و گریبان تھا، جو کسی قدیم روح، مادہ یا مکان کی روادار نہیں اور دوسری طرف دہریہ نظام سے برسرپیکار تھا، جو کسی خالقِ عالم کو نہیں مانتا"۔ (۳)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ باوجود خدا کے اعتراف کے وہ حکمائے اسلام کو بھی خوش نہ کرسکا، چنانچہ حکیم ناصر خسرو نے اس کے ان مسائل کی سختی کے ساتھ تردید کی اور ان مسائل کی بنا پر اس کو ملحد قرار دیا، چنانچہ لکھتا ہے:

"آنکس کہ مرزمان راجوہر گوید مرخدائے رامحدث گفتہ باشد وہمہ تحیر (مر) محمد زکریا (را) کہ چندان سخن (ملحدانہ) گفتہ است"۔ (۴)

لیکن مذہبی حیثیت کو چھوڑ کر تاریخی حیثیت سے رازی کا فلسفہ الٰہی ایک خاص اہمیت رکھتا ہے اور وہ یہ کہ سکندر یونانی کے حملۂ ایران سے پہلے ایرانیوں نے علوم وفنون بالخصوص فلسفہ وحکمت میں نہایت ترقی کرلی تھی اور وہاں بکثرت حکما پیدا

(۱) زادالمسافرین ص ۷۷ (۲) تاریخ فلسفۂ اسلام ص ۵۶ (۳) ایضاً ص ۷۵ (۴) زادالمسافرین ص ۱۱۳

ہو گئے تھے، لیکن سکندر نے ان تمام علماء و حکما کو قتل کرا دیا اور ایران کے تمام علمی ذخیرے برباد کر دیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے جب فلسفہ و حکمت کی کتابوں کے ترجمے کی طرف توجہ کی تو ان کو ایرانیوں کے فلسفہ و حکمت کی کتابیں نہ مل سکیں اور انھوں نے زیادہ تر یونانی فلسفہ کی کتابوں کے ترجمے کیے، لیکن بااینہمہ ایرانی فلسفہ کا ایک حصہ مذہبی شکل میں محفوظ تھا اور حکیم ایرانشہری نے جس کے حالات بالکل معلوم نہیں ہوتے، ان فلسفیانہ خیالات کی تشریح مذہبی رنگ میں کی تھی، رازی نے ارسطو کے فلسفے کو چھوڑ کر اپنے وطنی فلسفے کی طرف توجہ کی اور فلسفیانہ مسائل اسی حکیم سے اخذ کیے، چنانچہ ناصر خسرو نے زادالمسافرین میں متعدد مواقع پر اس کی تشریح کی ہے، ایک جگہ لکھتا ہے:

"اصحاب ہیولیٰ چون ایران شہری و محمد زکریای رازی وجز (رز) ایشان گفتند کہ ہیولی جوہرے قدیم است و محمد زکریا پنج قدیم ثابت کردہ (است) یکے ہیولیٰ و دیگر زمان، وسہ دیگر مکان و چہارم نفس و پنجم باری سبحانہ و تعالیٰ"۔(۱)

دوسری جگہ لکھتا ہے:

"این جملہ کہ یاد کردیم قول آن گردہ است کہ مر مکان راقدیم گفتند چون حکیم ایران شہری کہ مر معنیہاے فلسفی رابالفاظ دینی عبارت کردہ است اندر کتاب جلیل و کتاب اثیر وجز آن، مردم رابر دین حق و شناخت توحید بعث کردہ است و پس از چون محمد زکریای کہ مر قولہاے ایران شہری رابالفاظ زشت ملحدانہ باز گفتہ است و معنیہاے اوستاد و مقدم خویش را اندر این معانی بعبار تہاے وحش و مستکر بگزار دہ است، تاکسانے راکہ کتب حکمارانخواندہ باشد ظن اوفتد کہ این معانی خود استخراج کردہ است و ازان قولہاے نیکو کہ ایران شہری گفتہ است، یکے اندر باب قدیمی مکان است کہ گفتہ است مکان قدرت ظاہر خداے است و دلیل بر درستی این قول آن اور دہ است کہ قدرت خداے آن باشد کہ مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصور است کہ اند مکان است و چون اجسام مصور کہ مقدورات است از مکان بیرون نیستند

(۱) زادالمسافرین ص ۷۳

درست شد کہ خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتے ظاہر کہ ہمہ مقدورات اندراو بیند وزشت کردن محمد زکریا مرایں قول نیکورانہ چنان است کہ گفت است قدیم پنج است کہ ہمیشہ بودند ہمیشہ باشند یکے خداے ودیگر نفس وسہ دیگر ہیولی وچہارم مکان وپنجم زمان وزشگوئے ترازان کہ اباشد کہ مرخالق را با مخلوق اندریک جنس شمرد"۔(۱)

بہر حال الہیات میں رازی خالص ایرانی فلسفہ کا جو مذہبی شکل میں موجود تھا، متبع تھا اور اسی بنا پر اس نے ارسطو کے فلسفہ کی مخالفت کی تھی، چنانچہ ابن صاعد اندلسی طبقات الامم میں لکھتے ہیں کہ "وہ ارسطو کا سخت مخالف تھا اور اس کا خیال تھا کہ ارسطو نے فلسفہ کو بالکل خراب کر دیا اور اس کے بہت سے اصول بدل دیے، اس مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ رازی نے اپنی کتاب علم الٰہی اور طب روحانی وغیرہ میں ارسطو کی جو تردید کی ہے ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ شرک کے متعلق ثنویہ اور ابطال نبوت میں براہمہ کی اور تناسخ کے بارے میں صابئیہ کی رایوں کو پسند کرتا تھا" (۲)، فیثاغورث، ثالیس ملطی اور یونان اور مصر کے صابئیہ کا غالباً یہی فلسفہ تھا، یا کم از کم اس فلسفہ سے ملتا جلتا تھا، اس لیے رازی نے ارسطو کو چھوڑ کر ان ہی قدیم حکماء کا فلسفیانہ مذہب اختیار کیا، لیکن افسوس ہے کہ رازی کی فلسفیانہ کتابیں موجود نہیں ہیں جن کو پیش نظر رکھ کر اس کے فلسفیانہ مسائل پر تنقید کی جاسکے، البتہ ان مسائل میں ایک خاص مسئلہ لذت والم کا ہے، جس کے متعلق رازی نے جمہور کے خلاف ایک خاص مجتہدانہ روش اختیار کی ہے اور حکیم ناصر خسرو نے زاد المسافرین میں اور امام رازی نے مباحث مشرقیہ اور شرح اشارات میں اس پر خصوصیت کے ساتھ تنقید کی ہے۔

رازی نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) لذت والم ایک محسوس چیز ہیں، اس لیے طبعی حالت میں نہ لذت ہوتی نہ الم، کیونکہ طبعی حالت محسوس نہیں ہوتی۔

(۲) اب اگر کوئی موثر انسان یا حیوان کو طبعی حالت سے نکال دیتا ہے تو اس سے

(۱) زاد المسافرین ص ۹۸ (۲) طبقات الامم ص ۳۳

رنج والم پیدا ہوتا ہے اور جب ان کو طبعی حالت کی طرف واپس لاتا ہے تو اس سے لذت حاصل ہوتی ہے۔

(۳) نتیجہ یہ نکلا کہ جب تک کوئی انسان یا حیوان طبعی حالت سے نکل کر رنج و الم میں مبتلا ہو جائے تو طبعی حالت کی طرف واپس نہیں آسکتا، اس لیے لذت کے معنی صرف رنج کے بعد راحت پانے کے ہیں۔

(۴) دو متضاد چیزوں کا اثر ایک دوسرے کے بعد اُس وقت تک موجبِ لذت ہوتا ہے جب پہلی چیز کا اثر بالکل زائل ہو جاتا ہے اور اثر پذیر اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آجاتا ہے، اب اگر یہ لذت بخش اثر خود قائم ہو جاتا ہے تو وہ موجب رنج والم ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ دوسری جانب سے اثر پذیر کو اپنی طبعی حالت سے نکالتا ہے اور طبعی حالت سے نکلنے ہی کا نام رنج والم ہے۔

(۵) اس سے معلوم ہوا کہ لذت کا استمرار و دوام موجب رنج والم ہے۔

ان مقدمات کو وہ ایک محسوس مثال سے اس طرح ثابت کرتا ہے کہ فرض کرو کہ ایک شخص ایسے مکان میں مقیم ہے جو نہ گرم ہے اور نہ سرد، یہ ایک طبعی حالت ہے، جو لذت والم اور رنج و راحت کے احساس سے بالکل خالی ہے، اس کے بعد اگر وہ مکان دفعۃً گرم ہو جائے تو اس شخص کو گرمی کی تکلیف محسوس ہونے لگے گی، پھر اگر آہستہ آہستہ سرد ہوا چلنے لگے تو اس کو لذت محسوس ہونے لگے گی، کیوں؟ محض اس لیے کہ وہ گرمی کی وجہ سے اپنی طبعی حالت سے نکل گیا تھا اور اب اس سرد ہوا کے اثر سے دوبارہ اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آرہا ہے، لیکن یہ لذت صرف اسی وقت تک محسوس ہوگی جب تک وہ اپنی پہلی حالت کی طرف جو نہ گرم تھی نہ سرد واپس آجائے، لیکن اس کے خلاف اگر خود یہ سردی مستقلاً قائم ہو جائے تو یہ بھی موجبِ رنج والم ہو جائے گی، کیونکہ اس سے بھی انسان اپنی طبعی حالت سے نکل جائے گا، اب اگر اس کے بعد پھر اس گھر میں گرمی پیدا ہو جائے تو اس سے لذت

حاصل ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ رنج کے بعد جو راحت نصیب ہوتی ہے اسی کا نام لذت ہے اور رنج طبعی حالت سے نکلنے کا نام ہے اور خود طبعی حالت نہ موجب لذت ہوتی ہے نہ موجب الم۔

اسی طرح جب انسان اپنی طبعی حالت سے آہستہ آہستہ نکلتا ہے تو اس کو بہت زیادہ رنج والم محسوس نہیں ہوتا، مثلاً جب انسان کو آہستہ آہستہ بھوک پیاس لگنا شروع ہوتی ہے تو اس کو بہت زیادہ تکلیف نہیں ہوتی، لیکن جب بھوک پیاس میں شدت پیدا ہو جاتی ہے اور دفعۃً کھانا کھالیتا ہے اور پانی پی لیتا ہے، تو اس کو لذت ملتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آہستہ آہستہ طبعی حالت سے نکلنا تکلیف دہ نہیں ہوتا۔ البتہ دفعۃً طبعی حالت کی طرف واپس ہونا لذت بخش ہوتا ہے۔ اسی طرح طبعی حالت سے دفعۃً نکلنا موجب رنج والم ہوتا ہے، لیکن آہستہ آہستہ طبعی حالت کی طرف واپس آنا لذت بخش نہیں ہوتا، مثلاً اگر ایک صحیح و تندرست شخص دفعۃً بیمار ہو جائے تو اس کو تکلیف ہوگی، لیکن آہستہ آہستہ صحت یاب ہونے میں اس کو لذت حاصل نہ ہوگی، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ دفعۃً طبعی حالت سے نکل جانے کا نام رنج ہے اور دفعۃً طبعی حالت کی طرف واپس آنے کا نام لذت ہے، اس لیے کوئی لذت بغیر رنج کے حاصل نہیں ہوتی۔

رازی نے لذت والم کی جو تشریح کی ہے وہ موجودہ علم النفس کے بالکل مطابق ہے، چنانچہ لیبان اپنی کتاب الآراء والمعتقدات (صفحہ ۱۷) میں لکھتا ہے:

لذت والم میں استمرار و دوام نہیں پایا جاتا، ان کی فطرت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ وہ زود فنا ہوں، اس لیے اگر لذت ہمیشہ قائم رہے تو لذت باقی نہ رہے گی اور جب الم میں استمرار و دوام پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں کمی پیدا ہو جاتی ہے اور حتی الم کی کمی لذت بن جاتی ہے، اس بنا پر لذت اسی وقت تک لذت ہے جب تک اس میں استمرار و دوام نہ پیدا ہو اور لذت کا تصور اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک الم کے ساتھ اس کا لحاظ نہ کیا جائے اور لذت ابدی کا وجود جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے افلاطون کے بیان

کے مطابق بے معنی بات ہے۔

معلوم نہیں رازی نے کن اسباب سے اس نظریہ کو اختیار کیا تھا، لیکن اس کا اثر جیسا کہ لیبان کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، عالم آخرت کی ابدی لذتوں پر پڑتا ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک ملحدانہ نظریہ بن جاتا ہے، چنانچہ حکیم ناصر خسرو زادالمسافرین میں لکھتا ہے :

"واز بہر آنکہ اندر شناخت لذت مر نفس راپنداریست و قوت یقین و دین و ضعف شک و الحاد اندر آن ست خواہیم کہ قول محمد زکریای رازی را کہ گفت اندر اثبات لذت (کہ لذت) چیزے نیست مگر زائل شدن رنج تا نخست رنج نباشد لذت نباشد بدین قول رد کنیم واز بہر آن گفتیم کہ اندر اثبات لذت قوت دین و ضعف الحاد است کہ بجیاد دین حق بر ایجاب بہشت است مر مطیعان و نیکوکاران را کہ آن معدن غایت لذت است و آنجا رنج نیست و نیز بر الزام دوزخ است مر عاصیان و بدکرداران را کہ آن مکان نہایت رنجہا است و آنجا ہیچ لذت نیست"۔(۱)

اس بنا پر ناصر خسرو نے زادالمسافرین میں نہایت تفصیل کے ساتھ اس نظریہ کی تردید کی ہے اور رازی کے متعلق بعض موقعوں پر نہایت سخت الفاظ استعمال کیے ہیں، اس نے اس کی تردید میں جو کچھ لکھا ہے اس کی اصولی بنیاد اس پر ہے کہ رازی کا نظریہ صرف قوتِ لامسہ کے متعلق صحیح ہے، بقیہ حواس مثلاً قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ اور قوتِ ذائقہ کے متعلق صحیح نہیں ہے، وہ لکھتا ہے کہ اس معاملہ میں رازی کی مثال ایک وحشی آدمی کی ہے جس نے کبھی میوہ نہیں دیکھا تھا، اتفاق سے اس کو ایک موقع پر انگور، خرما، انجیر، بادام، خربزہ اور اخروٹ مل گئے، اس نے اخروٹ کو چھلکے سمیت کھایا تو بدمزہ معلوم ہوا اور اس بنا پر اس نے یہ عام فیصلہ کر دیا کہ یہ سب میوے بدمزہ ہیں، حالانکہ یہ اس کا فیصلہ غلط ہے، بعینہ اسی طرح رازی نے دیکھا کہ قوت لامسہ کے ذریعہ سے جو لذتیں حاصل ہوتی ہیں ان سے پہلے

(۱) زادالمسافرین ص ۲۰۹

رنج والم کا ہونا ضروری ہے، اس لیے اس نے قوتِ باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ اور قوت ذائقہ کو بھی غلطی سے اس میں شامل کرلیا۔

اس اصولی تردید کے بعد ناصر خسرو نے جزئی مثالوں سے رازی کے نظریہ کی تردید کی ہے، مثلاً رازی کہتا ہے کہ بدصورت لوگوں کے دیکھنے سے آدمی اپنی طبعی حالت سے نکل جاتا ہے، اس لیے اس کے بعد جب حسینوں کو دیکھتا ہے تو اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آتا ہے اور حسن وجمال سے لذت اندوز ہونے کے یہی معنی ہیں، لیکن ناصر خسرو کہتا ہے کہ فرض کرو کہ ایک شخص ایسا ہے جس نے نہ کسی خوبصورت شخص کو دیکھا ہے نہ بدصورت شخص کو، بلکہ اپنی طبعی حالت میں ہے، اس کے بعد اگر وہ کسی خوبصورت شخص کو دیکھے تو اس کو رنج ہونا چاہیے، کیونکہ وہ اپنی طبعی حالت سے نکل گیا ہے، پھر وہ اگر بدصورت شخص کو دیکھے تو اس کو لذت ملنی چاہئے، کیونکہ وہ اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آگیا ہے، حالانکہ نتیجہ اس کے بالکل برعکس ہے، رازی کہتا ہے کہ سخت اور کریہ آواز سے انسان کو تکلیف پہنچتی ہے، اس لیے اس قسم کی آوازوں کے سننے کے بعد جب وہ راگ باجے کی لطیف آواز سنتا ہے، تو یہ تکلیف زائل ہو جاتی ہے اور اس کو لذت ملتی ہے، لیکن ناصر خسرو کہتا ہے کہ انسان کی طبعی حالت تو یہ ہے کہ وہ کسی قسم کی آواز نہ سنے، اس کے بعد اگر کوئی شخص چنگ ورباب کی آواز سن لے تو وہ اپنی طبعی حالت سے نکل جائے گا اور رازی کے اصول کے موافق اس کو رنج پہنچنا چاہیے، حالانکہ اس کو لذت حاصل ہوتی ہے، اس کے بعد گدھے کی مکروہ آواز سے اس کو لذت ملنی چاہیے، کیونکہ اس سے اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آجائے گا، حالانکہ اس سے اس کو تکلیف ہوتی ہے۔

قوتِ شامہ کا بھی یہی حال ہے، ایک شخص کا دماغ اگر خوشبو اور بدبو سے خالی ہے، تو وہ اپنی طبعی حالت میں ہے، اس لیے اگر کوئی شخص اس کے کپڑوں میں عطر لگا دے، تو وہ اپنی طبعی حالت سے نکل کر رازی کے اصول کے مطابق تکلیف

میں مبتلا ہو جائیگا، حالانکہ اس سے اس کو لطف حاصل ہوتا ہے، ایک شخص کے کام و دہن تلخ و شیریں ہر قسم کی لذت سے ناآشنا ہیں، اب اگر اس کو شہد کھلا دیا جائے تو وہ اپنی طبعی حالت سے نکل جائے گا اور رازی کے اصول کے موافق اس کو تکلیف ہونی چاہیے، حالانکہ اس کو اس سے لطف حاصل ہوتا ہے۔

قوتِ لامسہ میں بھی رازی کا اصول کلیۃً صحیح نہیں، مثلاً اگر ایک شخص اتنی مدت تک برہنہ رہے کہ وہ اس کی طبعی حالت بن جائے، اس کے بعد اگر اس کو سمور کا ایک جبہ پہنا دیا جائے تو وہ اپنی طبعی حالت سے نکل جائے گا اور رازی کے اصول کے مطابق اس کو تکلیف محسوس ہونی چاہیے، حالانکہ اس کو اس سے لذت ملتی ہے۔

اس کے بعد ناصر خسرو نے لذت اور راحت میں فرق پیدا کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ لذت کے معنی یہ ہیں کہ جب آدمی اپنی طبعی حالت کو چھوڑ کر اس کو پاتا ہے تو اس سے لطف اندوز ہوتا ہے اور جب نہیں پاتا تو اس کو تکلیف محسوس ہوتی ہے مثلاً بھوکا پیاسا آدمی جب کھانا اور پانی پاتا ہے تو اس کو لذت ملتی ہے اور جب نہیں پاتا تو اس کو تکلیف ہوتی ہے، لیکن رنج کے بعد راحت حاصل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آجائے اور اس کے بعد اس کو کچھ محسوس نہ ہو، مثلاً ایک تندرست آدمی جب بیمار ہو جاتا ہے تو اس کو تکلیف محسوس ہوتی ہے، لیکن جب اچھا ہو جاتا ہے تو اپنی طبعی حالت کی طرف واپس آجاتا ہے اور اس کو لذت یا رنج کچھ محسوس نہیں ہوتا، بہر حال رازی کے نزدیک لذت ایک عدمی چیز یعنی کسی رنج کے ازالہ کا نام ہے اور ناصر خسرو اور دوسرے حکماء کے نزدیک وہ بذات خود ایک مستقل اور وجودی چیز ہے، انسان کو حسین چیز کے دیکھنے سے اس لیے لطف نہیں حاصل ہوتا کہ وہ بدنما چیزوں کے دیکھنے سے تنگ آگیا تھا بلکہ اس لیے کہ اس کا مادہ خود اس کی فطرت میں موجود ہے، چنانچہ ناصر خسرو لکھتا ہے:

"ونیز گفت کہ مردم از نگریستن (سوے) زنے خوبروے لذت بدان یابد کز دیدن مر(زن) زشت روے (ورا) رنجور شدہ باشد، واین سخنے سخت رکیک و بیمعنی است از بہر آن کہ مردم را از نگریستن سوے خوبرویان نہ بدان لذت رسد کہ از کسے زشت روے ستوہ شدہ باشد بلکہ نفس مردم مرآن رایافتن این لذت جوہرے است و مر دیگر جانوران رابامردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعہاے نظم وبرسخنان موزون انبازے نیست"۔

جانوروں کے متعلق بھی یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، بعض جانور مثلاً سانپ باجے کی آواز سے سخت متاثر ہوتے ہیں۔

امام رازی نے بھی مباحثِ مشرقیہ میں اس مسئلہ کے متعلق رازی پر تنقید کی ہے اور اس کی غلطی کا منشا بتایا ہے، لیکن بااینہمہ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا میں رنج و الم کا پہلو غالب ہے اور لذت یا راحت زیادہ تر ان ہی رنج والم کے ازالہ کا نام ہے، اس لیے عام طور پر تو لذت اور راحت سلبی چیزیں ہیں، اگر عقلی حیثیت سے چند لذتیں ایسی نکلتی ہیں جو بغیر ازالہ رنج والم کے حاصل ہوتی ہیں تو ان کا وجود بہت کم ہے، چنانچہ شرح اشارات میں اس پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ :

"جو کچھ ہم نے بیان کیا اس سے ثابت ہوا کہ مخلوق کے حالات کا غالب حصہ یا الم ہے یا الم کا ازالہ ہے، باقی وہ لذت جو ازالہ الم کے علاوہ ایک وجودی کیفیت کا نام ہے وہ نادر صورتوں میں پائی جاتی ہے جس طرح دریا میں قطرہ پایا جاتا ہے۔

اس لیے عملی طور پر رازی کا مذہب صحیح اور دنیا کے عام حالات کے بالکل موافق ہے لیکن معلوم نہیں کہ رازی نے کن اسباب سے اس مذہب کو ایجاد کیا، بہت سے مسائل ایسے ہیں جن پر انسان کے ذاتی حالات کا اثر پڑتا ہے، ممکن ہے کہ رازی ہمیشہ کوفت و رنج میں مبتلا رہا ہو، اس لیے اس نے اس مذہب کو اختیار کر لیا ہو یا یہ کہ وہ اس قدر عیش پسند ہو کہ تکلیف اٹھانے کے بعد لذت کا حاصل ہونا اس کے لیے ناگوار ہو اور وہ خالص اور بے میل لذت کا خواستگار ہو، ڈی بوئر تاریخ فلسفۂ اسلام

میں اسی طرف اشارہ کرتا ہے :

''لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عیش پرستی نے اسے یاس مشرب بنادیا تھا، کیونکہ اسکے نزدیک دنیا میں بدی نیکی سے زیادہ ہے اور لذت الم کے نہ ہونے کا نام ہے'' (۱)

طب فلسفیانہ حیثیت سے رازی جس قدر بدنام ہوا، طبی حیثیت سے اسی قدر شہرت حاصل کی، شیخ بو علی سینا نے اسکے متعلق کہا تھا کہ ''وہ ایک لغو آدمی ہے، اس کا کام صرف بول و براز کا دیکھنا ہے''۔ شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں اس قول کو نقل کر کے لکھا ہے کہ ابن سینا نے بالکل سچ کہا، کیونکہ معالجات طبیہ میں تو وہ ذروۂ کمال تک پہنچ گیا تھا، لیکن طب کے علاوہ اور علوم میں اس نے صرف لغو باتیں کہیں۔

علامہ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ ''وہ علم طب میں اپنے وقت کا امام تھا اور اس زمانے میں اس کی طرف انگلیوں سے اشارہ کیا جاتا تھا، وہ فن طب میں کامل اور اس کے اصول و قواعد کا ماہر تھا اور علم طب حاصل کرنے کے لیے لوگ اس کے پاس سفر کر کے آتے تھے۔

علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں کہ ''اس فن میں اسلام میں بھی ایسے ائمہ پیدا ہوئے جو ذروۂ کمال سے بھی آگے نکل گئے، مثلاً رازی، مجوسی اور ابن سینا''۔(۲)

علامہ ابن ابی اصیبعہ طبقات الاطباء میں لکھتے ہیں کہ ''وہ فن طب کے مشکل مسائل پر ہمیشہ غور و فکر کرتا رہتا تھا اور اس کے حقائق و اسرار کھولا کرتا تھا اور اس میں اس قدر مشغول رہتا تھا کہ ہمہ وقت اجتہاد کرتا تھا اور علماء نے اپنی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے اس سے واقفیت پیدا کرتا رہتا تھا، اس نے خود اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ میرا ایک شریف دوست تھا، جو راتوں کو مجھ سے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے متعلق گفتگو کیا کرتا تھا، رازی کو فن طب میں جو مہارت حاصل ہوئی، مریضوں کے علاج میں اس نے جو انفرادی شان پیدا کی ان کے حالات پر طبی

(۱) تاریخ فلسفہ اسلام ص ۵۶ (۲) مقدمہ ابن خلدون ص ۴۱۱

پیشینگوئی سے اس نے جو استدلال کیا، دواؤں کے اوصاف و خواص کا جہاں تک اور اطباء کا علم نہ پہنچ سکا تھا، اس نے جو تجربہ کیا، ان سب کے متعلق بہت سے تاریخی واقعات ہیں جو اس کی بہت سی کتابوں میں درج ہیں اور ان سب کو اس نے اپنی کتاب حاوی کے ایک علیحدہ باب میں اور اپنی کتاب سر الطب میں بیان کر دیا ہے"۔

اس کے بعد رازی کی طبی مہارت کے متعلق انھوں نے دو حکایتیں نقل کی ہیں اور ان حکایتوں کے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ رازی کے متعلق اس قسم کی اور بہت سی حکایتیں ہیں اور ان کا بہت بڑا حصہ میں نے کتاب حکایات الاطباء میں بیان کر دیا ہے۔

رازی کی طبی مہارت کا خلاصہ صرف ایک فقرے میں بیان کیا جا سکتا ہے، جو بطور ضرب المثل کے مشہور ہو گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "فن طب مردہ ہو گیا تھا، جالینوس نے اس کو زندہ کیا، وہ پراگندہ تھا رازی نے اس کو ایک شیرازے میں منسلک کیا، وہ ناقص تھا ابن سینا نے اس کی تکمیل کی"۔ طب کے ان پراگندہ مسائل کا سب سے بڑا مجموعہ اس کی کتاب حاوی ہے، جس میں اس نے امراض اور ان کے طریقۂ علاج کے متعلق قدماء کی اور ان کے بعد اپنے زمانہ تک کے اطباء کی کتابوں میں جو کچھ تھا سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے اور ہر قول کو اس کے قائل کی طرف منسوب کیا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں میں طب کا سلسلہ اطبائے اسکندریہ کے ذریعہ سے پھیلا، جن کو اسکندرانی کہتے ہیں، یہ سات طبیب تھے جنھوں نے اسکندریہ میں ایک طبی درس گاہ قائم کی تھی اور صرف جالینوس کی ۱۶ کتابیں ان کے نصابِ تعلیم میں داخل تھیں، جن کے آسانی سے یاد کرنے اور سمجھنے کے لیے انھوں نے اس کے خلاصے کر لیے تھے، اس کے بعد انھوں نے ان کتابوں کی شرح کی تھی، یحییٰ نحوی ان ہی اطباء میں شامل تھا، جو اسلام کے ابتدائی زمانے تک زندہ رہا

لیکن ان اطباء کے علاوہ اور بھی بہت سے طبیب مثلاً شمعون، اہرن، یوحنا، انطلیس، ہر طلادس، سند ہشار، قہلمان، ابو جریج راہب، اوراس، بونیوس البیرونی، سیورخنا، فلاغوسوس، عیسیٰ بن قسطنطین سرجس وغیرہ تھے، جو اطبائے اسکندریہ کے معاصر یا ان کے زمانے سے قریب تھے اور انکی کتابیں اسلام کے زمانے تک موجود تھیں۔

رازی کا سب سے بڑا طبّی کارنامہ جو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے طب کے پراگندہ مسائل کو ایک جگہ جمع کر دیا، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس نے صرف جالینوس کی سولہ کتابوں اور اطبائے اسکندریہ کی شرحوں پر قناعت نہیں کی بلکہ ان کے علاوہ ان کے معاصر اطباء کی کتابوں کا بھی مطالعہ کیا اور ان کے مطالب اپنی کتاب حاوی میں نقل کیے۔(۱)

رازی کی وسعتِ نظر کے سلسلے میں یہ سوال نہایت اہم ہے کہ وہ یونانی اور سریانی زبان سے واقف تھا یا نہیں؟ اور اس نے اصل یونانی اور سریانی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا یا نہیں؟ ڈاکٹر محمود نجم آبادیؒ نے لکھا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک رازی یونانی زبان سے واقف تھا اور اس نے طب و کیمیا کی تعلیم خالص یونانی زبان سے حاصل کی تھی اس کی تصنیفات میں ایک کتاب کا نام "کتاب فی استدراك مابقی من کتب جالینوس ممالم یذکرہ حنین"، ہے، یعنی جالینوس کی ان بقیہ کتابوں پر اضافہ جن کا ذکر حنین نے نہیں کیا، حنین جالینوس کی طبّی کتابوں کا بہت بڑا مترجم تھا اور اس نے بڑی تلاش و جستجو سے جالینوس کی طبّی کتابیں فراہم کی تھیں، اس لیے اگر رازی نے جالینوس کی اور کتابیں ڈھونڈ نکالیں اور صرف ان کے ترجموں پر قناعت نہیں کی تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ خود یونانی زبان جانتا تھا، اس نے یونانی پند و موعظت پر ایک قصیدہ لکھا ہے اور حاوی کی ساتویں فصل میں دواؤں کے وزن و پیمانے اور اعضاء و امراض کے یونانی نام بتائے ہیں، ایک کتاب میں یونان کے چند طبّی لغات

(۱) طبقات الاطباء ج اص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵

کی شرح کی ہے اور ان تمام باتوں سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے فی الجملہ واقف تھا۔(۱)

علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ جالینوس کا اصلی نام غالینوس تھا، اس کے بعد لکھا ہے کہ ابو بکر محمد بن زکریا رازی نے کتاب الحاوی میں بیان کیا ہے کہ یونانی زبان میں جیم کو غین اور کاف سے بدل دیتے ہیں، مثلاً جالینوس کو غالینوس اور کالینوس کہتے ہیں(۲)، اس سے بھی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان جانتا تھا، لیکن یہ سب قیاسات ہیں، ورنہ خود رازی کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونانی اور سریانی زبان سے ناواقف تھا، چنانچہ وہ خود کتاب الجدری والحصبہ میں لکھتا ہے کہ

"جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جالینوس نے چیچک کا کوئی خاص علاج اور تسکین بخش سبب نہیں بتایا وہ صحیح کہتے ہیں، ممکن ہے کہ اس نے ان کتابوں میں جن کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا اس کو بیان کیا ہو، لیکن جو لوگ سریانی اور یونانی زبانیں جانتے تھے میں نے ان سے سوالات کیے تو وہ اس پر کچھ اضافہ نہ کر سکے، جس کو میں بیان کر چکا ہوں"۔(۳)

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ سریانی اور یونانی زبانیں نہیں جانتا تھا ورنہ اس کے متعلق سریانی زبان جاننے والوں سے سوال کرنے کے کیا معنی؟ لیکن طبی معلومات کے حاصل کرنے کے لیے سریانی اور یونانی زبانوں کے جاننے کی کوئی ضرورت نہ تھی، خود عربی زبان میں طبی تصنیفات و تراجم کا کافی ذخیرہ موجود تھا اور رازی نے ان تمام تصنیفات و تراجم سے فائدہ اٹھایا اور بحیثیت ایک طبیب کے اس کی شہرت اقصائے عالم میں پھیل گئی اور دور دور سے لوگ اس سے مستفید ہونے کے لیے آنے لگے، یہاں تک کہ اس کی شہرت نے مشرق و مغرب کے ڈانڈے

(۱) ڈاکٹر محمود نجم آبادی کا رسالہ ص ۳۰۱، ۳۰۲ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۸۷ (۳) کتاب الجدری ص ۱۱

ملادیے، وہ خود بیان کرتا ہے کہ میرے پاس چین کا ایک شخص آیا اور ایک سال تک مقیم رہا، اس مدت میں اس نے عربی زبان اور عربی خط سیکھا، یہانتک کہ پانچ مہینے میں نہایت فصیح اور زود نویس ہو گیا، جب اس نے اپنے وطن کو واپس جانا چاہا تو ایک مہینہ پیشتر مجھ سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ جالینوس کی سولہ کتابوں کا املا کرا دیجئے تاکہ میں ان کو لکھ لوں، میں نے کہا کہ وقت بہت کم ہے اور تم اپنے زمانۂ قیام میں اس کا تھوڑا سا حصہ بھی نہیں لکھ سکتے، اس نے کہا آپ جس قدر جلد ممکن ہو املا کرائیے، میں اس سے بھی زیادہ تیزی سے لکھتا جاؤں گا، میں نے اپنے بعض شاگردوں کو بھی اپنے ساتھ لیا اور جس قدر جلد ممکن ہوا سب مل کر املا کرانے لگے اور وہ اس سے بھی زیادہ تیزی سے لکھنے لگا، جب ہم نے مقابلہ کیا تو ہم نے اس کی تصدیق کی، میں نے اس کے متعلق اس سے سوال کیا تو اس نے کہا کہ ہمارے یہاں ایک خط ہے جس کو مجموع کہتے ہیں اور یہ وہی خط ہے جس کو آپ دیکھ رہے ہیں، جب ہم کسی طویل تحریر کو تھوڑی سی مدت میں لکھنا چاہتے ہیں تو پہلے اس خط میں لکھتے ہیں پھر اگر ضرورت ہوتی ہے تو اس کو معمولی خط میں نقل کر لیتے ہیں، لیکن ایک ذہین شخص بھی اس کو ۲۰ سال سے کم میں نہیں سیکھ سکتا۔(۱)

یہ تو اقصائے مشرق کا حال تھا، موجودہ دور میں اہل مغرب نے بھی فن طب میں اسکی بلند پائگی کو تسلیم کیا ہے، یہاں تک کہ ۱۹۱۳ء میں بہ مقام لندن بین الاقوامی کانگریس میں رازی کے سوانح اور کارناموں کے متعلق ایک خاص کانفرنس قائم ہوئی اور اس کا ذکر شاندار مدحیہ الفاظ میں کیا گیا۔

۱۹۳۰ء میں پیرس میں رازی کی ہزار سالہ برسی منائی گئی جس میں ایک مضمون پڑھا گیا جس کا عنوان تھا "عربی طب اور تاریخ میں اور فرانس کی طب پر اس کا اثر" اور اس مضمون میں رازی کو بہت بڑا طبیب تسلیم کیا گیا۔

تصنیفات رازی نہایت کثیر التصانیف تھا اور ہمہ وقت تصنیف و تالیف کیا کرتا

(۱) فہرست ابن ندیم ص ۲۵

تھا، ایک شخص کا جو خودرے کا باشندہ تھا بیان ہے کہ وہ ہمیشہ لکھنے میں مشغول رہتا تھا، میں جب جب اس کے یہاں گیا اس کو لکھتے ہی پایا، کبھی وہ مسودہ لکھتا تھا اور کبھی اس کو صاف کرتا تھا۔(۱)

اس کی تصنیفات کی مفصل فہرست ابن ندیم، جمال الدین قفطی اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے درج کی ہے اور بیرونی نے اس کی تصنیفات پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، لیکن ان سب نے اس کی تصنیفات کی تعداد مختلف بتائی ہے، ابن ندیم نے ان کی تعداد ۱۶۷، قفطی نے ۱۳۷، ابن ابی اصیبعہ نے ۲۳۸ اور ابوریحان بیرونی نے ۱۸۴ لکھی ہے، ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے رازی کی تصنیفات کا سب سے قدیم اور مستند ماخذ فہرست ابن ندیم کو قرار دیا ہے، اس کے بعد ان کتابوں کی فہرست درج کی ہے، جن کے نام فہرست ابن ندیم کے علاوہ اور کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ رازی کی تصنیفات کا بیشتر حصہ طب میں ہے، لیکن طب کے علاوہ اس نے فلسفہ، کیمیا، نجوم، ہیئت اور طبیعیات کے متعلق بھی کتابیں لکھی ہیں، بلکہ اس کی متعدد کتابیں عقائد میں بھی ہیں، ان میں بعض تو مستقل کتابیں ہیں، بعض مختصر رسالے ہیں اور بعض مقالے ہیں، بعض کتابیں اس نے امراء و سلاطین کی فرمائش سے لکھی ہیں، بعض کتابوں کو امراو سلاطین کے نام معنون کیا ہے اور بعض کتابیں اپنے معاصرین بلکہ اپنے معاصرین سے پیشتر لوگوں کی تردید میں لکھی ہیں، لیکن افسوس ہے کہ ایسے کثیر التصانیف شخص کی تصنیفات کا اکثر حصہ ضائع ہو گیا، فلسفہ، حکمت، نجوم، ہیئت، طبعیات اور عقائد کے متعلق اس نے جو کتابیں لکھی تھیں وہ تو سرے سے موجود ہی نہیں، طب کی چند کتابیں یورپ اور ایشیا کے کتب خانوں میں موجود ہیں، جن میں بعض کا ترجمہ یورپین زبانوں میں بھی ہو گیا ہے اور بعض کتابیں چھپ بھی گئی ہیں، ڈاکٹر محمود نجم آبادی نے اپنے رسالے میں ان کتابوں کی مفصل فہرست درج کی ہے

(۱) فہرست ابن ندیم ص ۴۱۶

اور ان کے متعلق تمام معلومات جمع کر دی ہیں، ہم اس موقع پر صرف ان کتابوں کے نام درج کرتے ہیں جن کا ترجمہ یورپین زبانوں میں ہوا ہے یا ان کے مطبوعہ یا قلمی نسخے موجود ہیں۔

حاوی۔ یہ کتاب فن طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے اور مدتوں اطبائے یورپ بالخصوص اٹلی کی طبّی یونیورسٹی نے اس کا فائدہ اٹھایا ہے، پہلی بار ۱۴۸۶ء میں پروشیا میں اس کا ترجمہ لیٹن زبان میں ہوا اور اس کے بعد پروشیا اور اٹلی میں ۱۵۰۹ء اور ۱۵۴۲ء یہ ترجمہ مکرر چھپا۔ اس کے بعد متعدد قلمی نسخے برٹش میوزیم، کتب خانۂ مونخ، کتب کانۂ آکسفورڈ، کتب خانہ کمبرج، کتب خانہ اسکوریال، کتب خانہ سلیم آقا (استانبول) کتب خانہ سرائے (استانبول) کتبخانہ سلیمانیہ (استانبول) کتبخانہ شہید علی پاشا (استانبول) کتبخانہ موصل، کتبخانہ آستان قدس رضوی، کتب خانۂ رامپور، کتب خانۂ مدراس، کتب خانۂ آقا حسین ملک (طہران) میں پائے جاتے ہیں۔

مورخین یورپ کا خیال ہے کہ رازی نے اس کتاب کی تصنیف میں ۱۵ سال صرف کیے ہیں اور اس میں اپنے تمام طبّی تجربے جمع کیے ہیں، لیکن اس کی عمر نے وفا نہیں کی اور وہ کتاب کے ختم ہونے سے پہلے مر گیا، اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود اس کتاب کو مرتب نہ کر سکا بلکہ اس کا مسودہ پراگندہ حالت میں موجود تھا، اس کے مرنے کے بعد رکن الدولہ دیلمی کے وزیر ابوالفضل بن عمید نے اس کی بہن سے زر کثیر پر خریدا اور اس کے شاگردوں کو جمع کر کے مرتب کروایا۔

اس پر تو تمام مورخین کا اتفاق ہے کہ یہ بہت بڑی کتاب اور طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے، لیکن اس کی جلدوں کی تعداد میں اختلاف ہے، کسی نے اس کی جلدوں کی تعداد ۳۰، کسی نے ۲۰ اور کسی نے ۱۸ بتائی ہے، اسپین کے کتب خانہ اسکوریال میں اس کا جو قلمی نسخہ موجود ہے اس کی ستر جلدیں ہیں، اس وقت دنیا کے کتب خانوں میں اس کے جو نسخے موجود ہیں وہ باہم مختلف ہیں، اس لیے یقین کے

ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ حاوی کا پہلا نسخہ جو مرتب ہوا ہے وہ کس کتب خانے میں موجود ہے اور لیٹن زبان میں اس کا جو ترجمہ ہوا ہے وہ کس نسخے سے کیا گیا ہے ؟ اور وہ نسخہ کس کتب خانے میں ہے ؟

منصوری۔ رازی نے یہ کتاب رے کے حاکم منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد کے لئے لکھی ہے اور وہ قدیم زمانے میں بھی نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی تھی اور یورپ میں بھی اس نے نہایت اہمیت حاصل کی، چنانچہ اٹلی کی طبی درسگاہوں میں مدتوں یہ کتاب نصاب تعلیم میں داخل رہی اور اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں اور اس کے بہت سے ترجمے کیے گئے، سب سے مشہور ترجمہ کریمونی کا ہے، جو لیٹن زبان میں ہے، اور ۱۴۸۷ء اور ۱۵۱۰ء میں اٹلی کے مشہور شہر میلان میں چھپا ہے، یورپ کے کتب خانوں میں اس کے متعدد قلمی نسخے پائے جاتے ہیں، ایک نسخہ پیرس کے قومی کتب خانہ، ایک نسخہ آکسفورڈ کے کتب خانہ اور ایک نسخہ اسکوریال کے کتب خانہ میں ہے اور اس کا ایک مقالہ ۱۹۰۳ء میں لیڈن میں ایک مجموعہ کے ضمن میں چھپ بھی گیا ہے، طہران کے متعدد کتب خانوں میں بھی اس کے نسخے موجود ہیں۔

مرشد۔ اس کا اصلی نام "الفصول فی الطب" ہے، رازی کے زمانہ اور اس کے بعد کے اطباء کا معمول بہ رہ چکی ہے، اس کا ترجمہ عبرانی زبان میں کیا گیا جو لیڈن میں موجود ہے، ۱۵۰۰ء میں اس کا ترجمہ اٹلی کے مشہور شہر وینس میں بھی اٹالین زبان میں کیا گیا، اس کے قلمی نسخے ایران میں آقا حسین ملک کے کتب خانے اور استانبول میں ایاصوفیہ کے کتب خانے اور دوسرے کتب خانوں میں موجود ہیں، اس میں ۲۹ فصلیں ہیں اور سولہ صفحہ کا رسالہ ہے اور ہر صفحے میں ۱۴ سطریں ہیں۔

کتاب التفھیم و التشجیر۔ امراض کی تقسیم اور ان کے اسباب و علامات میں ہے۔ اس کا قلمی نسخہ آقا حسین ملک کے کتب خانے میں ہے اور ایک نسخہ آقا نکائی کے کتبخانہ میں بھی ہے۔

کتاب الطب الملوکی۔ رازی نے یہ کتاب علی بن ورہسوذان حاکم طبرستان کے لیے لکھی ہے اور اس کا موضوع یہ ہے کہ غذا کے ذریعہ سے امراض کا علاج کیونکر کیا جاسکتا ہے اور غالباً وہ خاص طور پر امراء و سلاطین کے لیے لکھی گئی ہے، اس کا قلمی نسخہ لیڈن کے کتب خانے میں موجود ہے اور ایک قلمی نسخہ ایران میں آقا مرزا محمد طاہر نکائی کے کتب خانے میں بھی ہے، اس کے ۳۸ صفحے ہیں اور ہر صفحہ میں ۱۹ سطریں ہیں۔

کتاب من لا یحضره الطبیب۔ اس کا دوسرا نام طب الفقرا بھی ہے اور اس کا موضوع یہ ہے کہ جن مقامات پر اطباء موجود نہ ہوں، لوگ معمولی دواؤں اور غذاؤں سے اپنا علاج خود کر سکتے ہیں، اس کتاب میں ۲۶ باب ہیں اور اس کے قلمی نسخے آقا حسین ملک، مانچسٹر (انگلستان) لاھہ (ہالینڈ) رامپور، بانکی پور اور لکھنؤ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

کتاب منافع الاغذیة و دفع مضارها۔ رازی نے یہ کتاب امیر ابو العباس احمد بن علی کے لیے لکھی ہے اور اس میں غذاؤں کے فوائد اور نقصانات بتائے ہیں، یہ کتاب مصر میں ۱۳۰۵ھ میں چھاپی گئی ہے اور اس کے حاشیے پر شیخ بو علی سینا کا ایک رسالہ بھی قریب قریب اسی موضوع پر چھاپا گیا ہے، اس کے قلمی نسخے پیرس، آقا حسین ملک، کیمبرج، قاہرہ، موصل، بانکی پور وغیرہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

کتاب الجدری والحصبه۔ رازی پہلا شخص ہے جس نے چیچک کی کما حقہ تحقیق کی ہے اور اس کے متعلق یہ رسالہ لکھا ہے، علمائے یورپ نے اس رسالہ کو نہایت اہمیت دی ہے اور لیٹن، فرنچ اور انگریزی زبانوں میں اس کے ترجمے ہو گئے ہیں اور اس کا لیٹن ترجمہ تقریباً ۴۰ بار یورپ کے مختلف شہروں میں چھاپا گیا

ہے، اس کے قلمی نسخے لیڈن، ایاصوفیہ، آستان رضوی، مشہد اور بہت سے دوسرے کتب خانوں میں موجود ہیں اور ۱۸۷۲ء میں بیروت میں چھاپا گیا ہے۔

کتاب الحصی فی الکلی والمثانه۔ یہ کتاب گردے اور مثانہ کی پتھری کے متعلق ہے اور لیڈن میں فرنچ زبان میں اس کا ترجمہ ۱۸۹۶ء میں ہو گیا ہے۔

کتاب القولنج۔ نہایت مختصر رسالہ ہے اور اس کے قلمی نسخے کتب خانۂ آقا حسین ملک، کتب خانۂ ایاصوفیہ اور دوسرے کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں۔

کتاب اوجاع المفاصل۔ نقرس، عرق النساء اور وجع مفاصل پر ۴ صفحہ کا رسالہ ہے اور آقا حسین ملک کے کتب خانے میں اس کے دو قلمی نسخے موجود ہیں۔

مقالة فی ابدال الادویة المستعمله فی الطب و العلاج۔ ۲۰ صفحہ کا مختصر رسالہ ہے اور اس میں یہ بحث ہے کہ اگر ایک دوا میسر نہ ہو تو اس کی جگہ کونسی دوسری دوا استعمال کرائی جا سکتی ہے، اس کا قلمی نسخہ ایاصوفیہ، مجلس شورائے ملی ایران اور آقا محمد علی تربیت کے کتب خانوں میں موجود ہے اور فارسی زبان میں اس کا ترجمہ بھی کیا گیا ہے، جو آستان قدس رضوی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

کتاب اطعمة المرضی۔ اس میں مریضوں کی غذا کا بیان ہے اور اس کا قلمی نسخہ آستان قدس رضوی کے کتب خانہ اور دوسرے کتب خانوں میں ہے۔

مقالة فی السکنجبین۔ سکنجبین کے منافع و خواص پر ایک مختصر سا رسالہ ہے اور اس کا قلمی نسخہ ننکائی اور آقا حسین ملک کے کتب خانے میں موجود ہے۔

تقدیم فاکهة قبل الطعام و تاخیر ها منه۔ اطباء میں یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ میوے غذا سے پہلے کھانے چاہئیں یا اس کے بعد؟ رازی نے

یہ رسالہ اسی بحث پر لکھا ہے اور غالباً "کتاب فی ترتیب اکل الفاکهة" کے نام سے اسی کا قلمی نسخہ آقا حسین ملک، اسکوریال اور میڈرڈ کے کتب خانۂ ملّی اور دوسرے کتب خانوں میں موجود ہے۔

مقالة فی السبب فی قتل ریح السموم لا کثر الحیوان۔ اس میں لو لگنے کا بیان ہے، نہایت مختصر سا رسالہ ہے اور اس کا ایک قلمی نسخہ آقا محمد علی تربیت کتب خانے میں ہے۔

کتاب فی ان الحمیة المفرطة تضربالابدان۔ اس میں یہ بحث ہے کہ بہت زیادہ پرہیز اور تقلیل غذا صحت کے لیے مضر ہیں، اس کا ایک قلمی نسخہ ایاصوفیہ کے کتبخانے میں ہے۔

کتاب فی الباہ۔ موضوع نام سے ظاہر ہے، آٹھ صفحہ کا مختصر رسالہ ہے، اس میں ۱۳ فصلیں ہیں، اس کا قلمی نسخہ استانبول کے کتب خانہ ایاصوفیہ میں طہران میں آقا حسین ملک کے کتب خانے میں موجود ہے۔

کتاب المدخل الی الطب۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ علم طب کے لئے اور کن کن علوم کا حاصل کرنا ضروری ہے، اس کا قلمی نسخہ میڈرڈ اور پیرس کے قومی کتب خانوں میں موجود ہے۔

کتاب الفاخر فی الطب۔ اس میں سر سے پانوں تک کی تمام بیماریوں کا بیان ہے اور قانون شیخ کی اکثر شرحوں میں اس کا نام آیا ہے، اس کے قلمی نسخے کتبخانہ لینن گراڈ (روس) کتب خانہ شہید علی پاشا (استانبول) اور کتب خانہ آقا حسین ملک میں موجود ہیں، ملک کے کتب خانے کا نسخہ ۳۷۲ صفحوں میں ہے اور ہر صفحے میں ۲۵ سطریں ہیں، اس کتاب کے دو حصے ہیں اور اس کا دوسرا حصہ برلن کے سرکاری کتب

خانہ میں موجود ہے۔

مقالة فی العلة التی من اجلها یعرض الزکام فی فصل الربیع عند شمه الورد۔ اس میں اس نے یہ بیان کیا ہے کہ فصل بہار میں گلاب کے پھول سونگھنے سے زکام کیوں ہو جاتا ہے؟ صرف ۵۳ سطر کا رسالہ ہے اور آقا حسین ملک کے کتب خانے میں اس کا قلمی نسخہ موجود ہے، اور اس کا نام رسالہ شمیہ ہے۔

کتاب فی الفصد۔ فصد کے متعلق ۴ صفحہ کا رسالہ ہے اور اس کے قلمی نسخے کتب خانہ آقا حسین ملک، آقا محمد علی تربیت (طہران) کتب خانہ آصف (استانبول) اور دوسرے کتب خانوں میں موجود ہیں اور اس میں دس باب ہیں۔

قراباذین صغیر۔ یہ ۱۴ صفحے کا رسالہ ہے اور اس میں ۶۲ ابواب ہیں، اس میں مرکب دواؤں کا بیان ہے اور اس کے قلمی نسخے کتب خانہ آقا حسین ملک اور کتب خانہ آقا نکائی میں موجود ہیں۔

کتابان فی التجارب۔ اس میں وہ تجربے مذکور ہیں جو خود اس نے یا اوروں نے مختلف امراض کے متعلق کیے ہیں، اس کا ایک قلمی نسخہ آقا حسین ملک کے کتب خانے میں کتاب التجارب کے نام سے موجود ہے اور اس میں ۳۱ ابواب ہیں، اس کا ایک نامکمل نسخہ قاسم غنی کے کتب خانے میں بھی ہے۔

مقالة فی انه لماذایحس النائم من البرد مالا یحسه الیقظان۔ اس میں اس بات کا سبب بتایا گیا ہے کہ سونے والے کو جاگنے والے سے زیادہ سردی کیوں محسوس ہوتی ہے؟ اس کا قلمی نسخہ آقا محمد علی تربیت کے کتب خانے میں موجود ہے۔

کتاب برء الساعة۔ رازی نے یہ کتاب خلیفہ مکتفی کے وزیر قاسم بن

عبیداللہ کی فرمائش سے لکھی ہے اور اس میں وہ دوائیں بتائی ہیں جن سے امراض فوراً زائل ہو جاتے ہیں، اس کے قلمی نسخے اکثر کتب خانوں میں مثلاً کتب خانہ کیمبرج، کتب خانہ شہید علی پاشا (استانبول) کتبخانۂ موصل، کتبخانۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کتبخانۂ آصف (استانبول) کتبخانۂ بانکی پور (ہندوستان) کتبخانۂ احمد تیمور پاشا (مصر) کتبخانۂ آستان قدس رضوی وغیرہ میں موجود ہیں، متعدد زبانوں میں اس کے ترجمے بھی ہو گئے ہیں، اس کا فرنچ ترجمہ عربی اصل کے ساتھ ۱۹۰۴ء میں پیرس میں چھاپا گیا ہے، اردو زبان میں بھی اس کا ترجمہ ۱۳۰۸ھ میں لکھنؤ میں ہوا ہے، فارسی زبان میں اس کا ترجمہ دوبار ہوا ہے، ان میں بہترین ترجمہ مرزا احمد بن محمد حسین الشریف نکائی کا ہے، جو فتح علی شاہ کے طبیب خاص تھے، یہ ترجمہ طہران میں دوبار یعنی ۱۲۹۷ھ اور ۱۳۰۴ھ میں چھپا ہے۔

کلام فی الفروق بین الامراض۔ اس میں امراض متشابہہ کی تشخیص کا طریقہ بتایا گیا ہے، اس میں ۵ مقالے ہیں، دس صفحے کا رسالہ ہے اور آقا حسین ملک کے کتب خانے میں اس کا قلمی نسخہ موجود ہے۔

مقالۃ فی الزکام والنزلہ۔ ایک قلمی نسخہ رسالۃ "فی التحفظ من النزلہ" کے نام سے استانبول میں کتب خانہ آصف میں موجود ہے اور ممکن ہے کہ یہی نسخہ ہو۔

کتاب الکافی فی الطب۔ اس کا ترجمہ عبرانی میں ہو گیا ہے اور اس کا قلمی نسخہ آکسفورڈ کے کتب خانے میں موجود ہے۔

ان کتابوں کے علاوہ رازی کے اور چند مختصر رسالوں کے قلمی نسخے مثلاً مقالۃ فی اختلاف الدم، مقالۃ فی اتخاذ الجبن، مقالۃ من کتاب الالبان فی منافع ماء الجبن، کتب خانوں میں موجود ہیں، لیکن قدیم تذکرہ نویسوں نے ان کا ذکر اس کی کتابوں کی فہرست میں نہیں کیا ہے۔

رازی کی طبی کتابوں کے موجودہ قلمی اور مطبوعہ نسخوں اور متعدد زبانوں میں

ان کے ترجموں سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ طبّی حیثیت سے اس نے مشرق و مغرب میں کس قدر لازوال شہرت حاصل کی تھی، لیکن بد قسمتی سے فن طب میں وہ جس قدر نیک نام تھا، اسی قدر فلسفہ اور طبعیات میں بد نام تھا اور اس بدنامی کی وجہ یہ تھی کہ اس نے ارسطو کے فلسفہ کو چھوڑ کر خود ایرانی فلسفہ کو جو مانی وغیرہ کی کتابوں میں مذہبی شکل میں موجود تھا اختیار کیا، لیکن یہ فلسفہ بالکل ملحدانہ اور مذہب اسلام کے بالکل مخالف تھا، اس لیے خود رازی ہی کے زمانے میں لوگ اس کے فلسفہ کے سخت دشمن ہو گئے اور فلسفیانہ حیثیت سے وہ مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکا، چنانچہ ناصر خسرو نے زاد المسافرین میں اس کے فلسفیانہ مسائل پر سخت اعتراضات کیے ہیں اور بیرونی نے بھی اس کی کتابوں کی فہرست پر جو رسالہ لکھا ہے اس میں صاف تصریح کی ہے کہ وہ مانی کا پیرو تھا، چنانچہ لکھتا ہے:

"اگر تمھارے احترام کا لحاظ نہ ہوتا تو میں اس کی کتابوں کے نام نہ لکھتا، کیونکہ اس کے مخالفین میرے دشمن ہو جاتے اور یہ گمان کرتے کہ میں بھی اس کی جماعت میں شامل ہوں اور اس نے جو کچھ صحیح لکھا ہے اور جو کچھ گمراہی اور تعصب سے لکھا ہے میں اس میں فرق نہیں کرتا، مذہب پر اس نے نہایت بے رحمی سے اعتراضات کیے ہیں، یہاں تک کہ اس میں اس نے مانی اور اس کے اصحاب کی کتابوں کی طرف رہنمائی کی ہے جو مذاہب بالخصوص مذہب اسلام کے راہزن تھے، اس نے کتاب النبوات کے آخر میں جو توہین آمیز باتیں لکھی ہیں، ان سے میرے قول کی تصدیق ہو سکتی ہے، بعض لوگ جو رازی کے خاک پا کا رتبہ بھی نہیں رکھتے کہتے ہیں کہ رازی نے لوگوں کے مال، بدن اور مذہب کو خراب کر دیا اور ان لوگوں کا یہ قول پہلی بات کے متعلق بالکل اور دوسری باتوں کے متعلق زیادہ تر صحیح ہے، میں نے علم الٰہی میں اس کی کتاب کو دیکھا جس میں وہ مانی کی کتابوں، بالخصوص اس کی کتاب سفر الاسرار کی طرف رہنمائی کرتا ہے تو میں نے اپنے دوستوں سے یہ اسرار معلوم کرنے چاہے اور ۴۰ برس سے کچھ اوپر اس شوق میں مبتلا رہا یہاں تک کہ خوارزم میں مجھ کو ایک شخص نے مانی کی چند کتابیں دیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے رازی کی فلسفیانہ کتابوں کی بالکل قدر نہ کی اور وہ بالکل ضائع ہو گئیں، صرف چند کتابیں ہیں جن کے قلمی نسخے بعض کتبخانوں میں پائے جاتے ہیں اور ان کے نام یہ ہیں۔

سمع الکیان۔ سولھویں صدی عیسوی تک اس کا ایک قلمی نسخہ اسکوریال کے کتب خانے میں موجود تھا، لیکن جب اس کتب خانے میں آگ لگ گئی تو یہ نسخہ بھی جل گیا۔

کتاب الشکوک والمناقضات التی فی کتب جالینوس۔ جالینوس کی فلسفیانہ کتابوں میں جو متناقض باتیں پائی جاتی تھیں، رازی نے ان کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے اور جالینوس پر سخت اعتراضات کیے ہیں، اس کا قلمی نسخہ آقا محمد طاہر تنکابنی اور آقا حسین ملک کے کتب خانوں میں موجود ہے۔

کتاب فی السیرۃ الفاضلہ و سیرۃ اھل المدنیۃ الفاضلۃ۔ اس رسالہ کو ۱۹۳۵ء میں فرنچ ترجمہ کے ساتھ ایک جرمن عالم پاول کراؤس نے اٹلی کے رسالہ مشرق (اورینتالیا) میں شائع کیا، اس کے بعد آقا عباس اقبال اشتیانی نے فارسی میں اس کا ترجمہ کیا، چونکہ عام طور پر لوگ رازی کو فلسفی نہیں سمجھتے تھے اس لیے اس نے اس رسالے میں ایک فلسفی بالخصوص اپنے اخلاق کا بیان کیا ہے اور اس کی اخلاقی حالت پر جو اعتراضات کیے جاتے تھے ان کا جواب دیا ہے۔

کتاب طب النفوس اوطب الروحانی۔ فن اخلاص میں ہے اور اسکی ۲۰ فصلیں ہیں، اس کے قلمی نسخے کتب خانہ قاہرہ اور برٹش میوزیم میں موجود ہیں اور اس کا ایک حصہ ویٹکن کے میوزیم میں بھی ہے۔

کتاب المدخل التعلیمی۔ کیمیا میں ہے اور اس کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتب خانے میں ہے۔

کتاب سرالسر۔ کیمیا میں ہے اور سرالاسرار کے نام سے اس کا قلمی نسخہ آقا محمد علی تربیت کے کتب خانہ میں ہے۔

کتاب الخواص۔ کیمیا میں ہے، رازی کا ایک رسالہ "مفید الخاص" کے نام سے آستان قدس رضوی کے کتب خانے میں ہے اور غالباً وہ یہی رسالہ ہے۔

کتاب سرالصناعه۔ کیمیا میں ہے اور رازی کی کتابوں کی قدیم فہرست میں اسکا نام نہیں ملتا، لیکن اس کا قلمی نسخہ اسکوریال، میڈرڈ کے قومی کتب خانہ اور لیپرگ کے کتبخانے میں موجود ہے اور اس کا فارسی ترجمہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتب خانے میں ہے۔

مقالة فیما بعد الطبیعة۔ یہ رسالہ بھی رازی کی کتابوں کی قدیم فہرست میں شامل نہیں ہے، لیکن اس کا قلمی نسخہ استانبول میں کتب خانہ راغب میں موجود ہے۔

کتاب فی خلق الانسان۔ یہ بھی رازی کی کتابوں کی قدیم فہرستوں میں شامل نہیں ہے، لیکن اس کا ایک ٹکڑا مجلسِ شوریٰ ملی ایران کے کتب خانے میں موجود ہے، لیکن پاول کراوس کے خیال میں یہ رازی کی کتاب نہیں ہے۔

کتاب القوانین الطبعیه فی الحکمة الفلکیّه۔ اس کا ایک قلمی نسخہ سوئڈ کے کتبخانہ اوپسال میں ہے۔

حکیم ابو محمد العدلی القاینی

اس حکیم کے حالات اور سنہ ولادت و وفات بالکل معلوم نہیں اور کشف الظنون میں اس کی تصنیفات کا بھی ذکر نہیں، لیکن وہ بہت بڑا ریاضی داں اور ادیب تھا، البتہ معقولات سے بالکل واقف نہ تھا، ریاضی کے متعلق اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے زیج تبانی کی تہذیب و اصلاح کی، محمد بن جابر حرانی تبانی بہت بڑا ریاضی داں تھا اور اس نے ایک رصد خانہ قائم کیا تھا اور اس پر بہت سامال و دولت صرف کیا تھا، اس کے رصد خانے کی اہمیت کا اندازہ صرف اس سے ہو سکتا ہے کہ مامون کے رصد خانے کے بعد صرف اسی کے رصد خانے نے شہرت حاصل کی تھی، ابو محمد عدلی نے اسی کی زیج کی تہذیب و اصلاح کی تھی اور اس تہذیب و اصلاح میں اس کا دارومدار زیج ارجانی پر تھا، بیہقی نے لکھا ہے کہ میں نے زیج ارجانی کے بہت سے نسخے اس کے خط کے لکھے ہوئے پائے، اس کے علاوہ خود ریاضی کے متعلق اس نے متعدد کتابیں لکھیں، ایک تو زیج مرتب کی تھی، جو زیج عدلی کے نام سے مشہور ہے، ایک کتاب مساحت میں اور ایک جبر و مقابلہ میں لکھی تھی۔

اس نے ریاضی دانوں کے جو درجے قائم کیے تھے، اس میں اپنا نام تیسرے درجہ پر رکھا تھا، چنانچہ اس نے اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ "نہ سفیدی کرنے والا عمارت کے بانی کے مثل ہے، نہ بانی انجینیر کے مثل ہے، انجینیر تو بطلیموس ہے اور بانی تبانی اور میرا درجہ سفیدی کرنے والوں کا ہے" (۱)۔

(۱) تتمہ صوان الحکمۃ ص ۸۲

ابو سہل دیجن بن رستم کوہی

اسلام میں خلافت عباسیہ کے بعد علوم و فنون کی سب سے زیادہ سرپرستی خاندان بویہیہ نے کی ہے اور دیجن بن رستم کوہی اسی خاندان کے ایک مشہور فرمانروا اشرف الدولہ کے زمانہ کا مشہور ریاضی داں ہے، وہ علوم حکمیہ کی تمام شاخوں میں سے ریاضی کا بہت بڑا عالم تھا اور آلاتِ رصدیہ کے بنانے میں نہایت کمال رکھتا تھا، اس نے سلطنت بویہیہ اور عضدالدولہ کے زمانے میں ناموری حاصل کی اور اس زمانے میں علم ہیئت کا ایک بڑا کارنامہ اسکی طرف منسوب ہے، یعنی اس خاندان کے فرمانرواؤں میں جب شرف الدولہ نے ۳۷۸ھ میں بغداد پر قبضہ کیا، تو علمی حیثیت سے بھی خلفائے عباسیہ کا مقابلہ یا کم از کم ان کی تقلید کرنی چاہی، اس لیے جس طرح خلیفہ مامون رشید نے اپنے زمانے میں ایک رصدخانہ قائم کیا تھا، اس نے بھی ایک رصدخانہ قائم کیا اور ابو سہل دیجن بن رستم کوہی کو اس کا مہتمم مقرر کیا، ابو سہل نے نہایت مضبوط بنیاد پر رصدخانہ کی عمارت تعمیر کرائی اور اپنے تیار کیے ہوئے آلاتِ رصدیہ اس میں نصب کیے، رصد کا جو نتیجہ ہوا اس کی تصدیق کے لیے در محضر تیار کیے گئے جس پر علماء و فضلاؑ اور ریاضی کے بڑے بڑے ماہرین نے دستخط کیے، قفطی نے ان دونوں محضروں کو بلفظہٖ نقل کیا ہے، جن میں پہلے محضر کا خلاصہ یہ ہے،

"قضاۃ، اہل علم، کتاب، منجمین اور مہندسین میں سے جن لوگوں کے دستخط اور جن لوگوں کی شہادت اس محضر کے نیچے درج ہے، وہ اس رصدخانے کے مقام پر جو شرف الدولہ کے محل کے باغ میں بغداد کے مشرقی جانب واقع ہے ۳۷۸ھ میں سنیچر کے دن جمع ہوئے اور ابو سہل دیجن بن رستم کوہی کے آلہ رصدیہ کے ذریعہ سے جو کچھ دیکھا اس کی بنا پر اس پر یقین و اعتماد کیا کہ راس سرطان میں سورج کے داخل

ہونے پر اس آلہ کی دلالت صحیح ہے اور یہ یقین واعتماد انھوں نے اس کے بعد کیا کہ منجمین و مہندسین میں سے جو لوگ اس فن کے ماہر ہیں اور جو اس موقع پر موجود تھے، ان سب نے بلا اختلاف یہ تسلیم کیا کہ یہ آلہ نہایت اہم، بدیعۃ المعنی، محکمۃ الصنعۃ اور تمام ان آلات سے جو اب تک دیکھے گئے واضحۃ الدلالۃ ہے"۔

دوسرے محضر کی عبارت یہ ہے:

جمادی الثانی ۳۷۸ھ میں منگل کے دن، قاضیوں، گواہوں، منجمین، مہندسین اور علم ہندسہ و ہیئت کے ماہرین کی ایک جماعت نے جمع ہو کر اس آلہ کے ذریعہ سے جس کا ذکر اس محضر کے شروع میں کیا گیا ہے، سورج کے راس میزان میں داخل ہونے کو چار گھڑی دن کے گذر جانے پر دیکھا اور ہر ایک نے اس کی صحت پر دستخط کر دیے"۔

ان دونوں محضروں پر جن لوگوں نے دستخط کیے تھے ان کے نام یہ ہیں:

(۱) قاضی ابو بکر بن صبر (۲) قاضی ابو الحسین الخوزی (۳) ابو اسحاق ابراہیم ابن ہلال (۴) ابو سعد الفضل بن یونس النصرانی الشیرازی (۵) ابو سہل دیجن بن رستم صاحب الرصد (۶) ابو الوفا محمد بن محمد الحاسب (۷) ابو حامد احمد بن محمد الصاغانی صاحب الاصطرلاب (۸) ابو الحسن محمد بن محمد السامری (۹) ابو الحسن مغربلی

اس کارنامے کے علاوہ دیجن بن رستم کوہی کی متعدد تصنیفات ہیں جو سب کی سب ریاضی میں ہیں، کتاب الفہرست اور اخبار الحکماء قفطی میں ان کے نام مذکور ہیں اور قفطی نے لکھا ہے کہ اس کی کتابیں تمام شہروں میں پھیلی ہوئی تھیں (۱)۔ طبقات الاطباء میں ہے کہ دیجن کی درخواست پر سنان بن ثابت نے اس کی تمام کتابوں کی عبارت کی اصلاح کی تھی (۲)۔

---

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۲۳۰۔۲۳۱ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۲۴

حکیم ابوالوفاء بوزجانی

محمد نام اور سلسلۂ نسب یہ ہے، محمد بن محمد بن یحییٰ بن اسماعیل بن العباس، خراسان کے ایک شہر بوزجان میں جو ہرات اور نیشاپور کے درمیان واقع ہے، رمضان المبارک ۳۲۸ھ میں پیدا ہوا اور ۳۴۸ھ میں جب کہ اس کا سن ۲۰ سال کا تھا، عراق میں آیا اور قفطی کا بیان ہے کہ علم عدد اور ہندسہ کی تعلیم ابو یحییٰ ماوردی اور ابوالعلاء بن کرنیب سے حاصل کی (۱)، لیکن ابن ندیم نے لکھا ہے کہ اس نے اپنے چچا ابو عمر والمغازلی اور اپنے ماموں ابو عبداللہ محمد بن عنبسہ سے تعلیم حاصل کی اور اس کے چچا ابو عمرو نے ہندسہ کی تعلیم ابو یحییٰ ماوردی اور ابوالعلاء بن کرنیب سے حاصل کی تھی (۲)۔

بہر حال وہ بوزجان سے عراق میں آکر برابر بغداد میں مقیم رہا اور لوگ اس سے تعلیم و استفادہ کرتے رہے، یہانتک کہ جب ۳۸۸ھ میں وفات پائی، حکیم ابوالوفابوزجانی کا یہ سنہ وفات قفطی نے لکھا ہے (۳)، لیکن ابن خلکان نے زیادہ تحقیق کی ہے اور اس کا سنہ وفات ۳۷۶ھ بتایا ہے، چنانچہ لکھتا ہے کہ "میں نے اس کا سنہ ولادت ابن ندیم کی کتاب الفہرست سے لکھا ہے، لیکن اس نے اس کا سنہ وفات بیان نہیں کیا، اس لیے میں نے اس کے تذکرے میں تاریخ ولادت تو لکھ دی، لیکن تاریخ وفات کے لیے سادہ جگہ چھوڑ دی، کیونکہ جیسا کہ میں نے ابتدائے کتاب میں لکھا ہے، اس کتاب میں میرا مقصد صرف تاریخ وفات کا بیان کرنا ہے، اس کے بعد میں نے ۲۰ سال سے زائد مدت میں اس کی تاریخ وفات تاریخ ابن اثیر میں پائی، جس نے اسی سنہ میں اسکی وفات لکھی ہے اور میں نے اسی سنہ وفات کو اسکے تذکرے میں

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۸ (۲) کتاب الفہرست لابن ندیم ص ۳۹۴ (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۹

شامل کردیا(۱)۔

حکمائے اسلام میں ابوالوفاء بوزجانی بہت بڑا ریاضی داں تسلیم کیا گیا ہے اور اس کی تمام تصنیفات اسی فن میں ہیں، چنانچہ بیہقی تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھتا ہے،

بلغ المحل الاعلی فی الریاضیات (والحساب) وکان جمید الاثر وکفی بذلك شاھداتصنیفه المعنون بالمنازل ثم زیجه ثم سائرتصانیفه	وہ ریاضیات اور حساب میں اونچے درجہ کو پہنچ گیا تھا اور بڑا نیک نام تھا اور اسکی شہادت کے لیے اسکی تصنیف منازل پھر اسکی زیج پھر اسکی بقیہ تصنیفات کافی ہیں

ابن خلکان نے اس کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کیا ہے "وہ علم ہندسہ کا ایک مشہور امام ہے اور اس فن میں اس نے ایسی عجیب و غریب باتیں پیدا کی ہیں جو اس سے پہلے کسی نے نہیں کی تھیں، ہمارے شیخ علامہ کمال الدین ابوالفتح موسیٰ بن یونس جو اس فن کے بہت بڑے ماہر تھے اس کی کتابوں کی بڑی تعریف کرتے تھے اور زیادہ تر اپنے مطالعے میں ان پر اعتماد کوتے تھے، اور اس کے اقوال سے استدلال کرتے تھے اور ان کے پاس اس کی متعدد کتابیں تھیں"۔ ابن خلکان نے اس کی صرف ایک کتاب کا جو استخراج اوتار میں ہے ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ نہایت عمدہ اور مفید کتاب ہے، لیکن ابن ندیم نے اس کی تصنیفات کی مفصل فہرست درج کی ہے جو ریاضی کی تمام شاخوں پر ہین، قفطی نے بھی اس کی تصنیفات کے نام گنائے ہیں اسکے علاوہ کتب خانہ رامپور کی فہرست میں اس کی بعض اور تصنیفات کے نام بھی ملتے ہیں۔

(۱) ابن خلکان ج ۲ ص ۸۱

ابوالقاسم علی بن الحسن العلوی المعروف بابن الاعلم

قفطی نے اخبار الحکماء میں اس کے باپ کا نام حسن لکھا ہے، لیکن مختصر الدول میں اس کے باپ کا نام حسین بتایا ہے، وہ شریف النسب اور حضرت جعفر طیارؓ کی اولاد میں تھا، بغداد میں پیدا ہوا اور وہیں نشوونما پائی، وہ علم ہیئت اور علم تسیر کا بہت بڑا ماہر تھا اور عضدالدولہ کے دربار میں اس کو بڑا فروغ حاصل ہوا، چنانچہ عضدالدولہ فخریہ کہا کرتا تھا کہ "کواکب ثابتہ اور ان کے مقامات کے متعلق میرے معلم عبدالرحمٰن صوفی اور زیج کے حل کرنے میں شریف اعلم اور نحو میں ابو علی فارسی ہیں"۔ قفطی نے لکھا ہے کہ عضدالدولہ اختیارات میں اس کے اشارات پر اور انواع تسیرات میں اس کے اقوال پر عمل کرتا تھا، اس نے ایک زیج تیار کی تھی جس پر اس کے زمانے میں اسکے زمانے کے لوگ اور اسکے زمانے کے بعد ہمارے زمانے کے لوگ عمل کرتے تھے، لیکن عضدالدولہ کی وفات کے بعد اس کے بیٹے صمصام الدولہ کے عہد میں اسکا یہ وقار قائم نہ رہ سکا، اس لیے اس نے اس خاندان سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے اور ۳۷۴ھ میں حج کو گیا، حج کر کے واپس ہوا تو ایک منزل میں جس کا نام عسیلہ تھا، ۸ر محرم ۳۷۵ھ میں وفات پائی، لیکن سال ولادت معلوم نہیں۔

وہ سوداوی المزاج تھا اور اس کی اخلاقی حالت مجنونوں سے مشابہ تھی، غالباً اسی بنا پر اس نے جو زیج مرتب کی تھی اس کو پانی میں ڈال دیا، اس لیے اس کا صرف ایک ناقص نسخہ مل سکا(۱)۔

(۱) تتمہ صوان الحکمۃ ص ۸۲، قفطی ص ۱۵۷، مختصر الدول ص ۳۰۴

ابن مسکویہ

اسلام کی تاریخ میں بنو بویہ یعنی دیلمیون کا دور حکومت علمی اور ادبی حیثیت سے یہ خاص امتیاز رکھتا ہے کہ اس دور کے امراء و سلاطین صرف علم و ادب کے قدردان ہی نہ تھے، بلکہ خود بھی بہت بڑے صاحبِ علم و صاحبِ فن تھے، ابن مسکویہ اسی دور کا ایک ممتاز فلسفی، ایک ممتاز متکلم اور ایک ممتاز ادیب تھا اور اس نے اسی دور میں اپنے کمالات کے جوہر دکھائے۔

نام و نسب اس کا نام احمد اور ابو علی کینت ہے، باپ کا نام محمد اور دادا کا نام یعقوب ہے جو پہلے مجوسی تھا، پھر مسلمان ہو گیا (۱)۔

سال ولادت سالِ ولادت اور مقامِ ولادت معلوم نہیں، البتہ قرائن سے جو سال ولادت متعین کیا جا سکتا ہے اس کا ذکر سالِ وفات کے سلسلہ میں آئے گا۔

تعلیم و تربیت ابن مسکویہ نے اپنی عمر کا ابتدائی زمانہ رے میں بسر کیا اور اسی طرح بسر کیا جس طرح زکریا رازی نے اپنی عمر کا ابتدائی زمانہ بسر کیا تھا، اس وقت اس کو علم و فن سے کوئی دلچسپی نہ تھی، ابوالقاسم الکاتب غلام ابی الحسن العامری رے میں فن منطق کے بڑے ماہر تھے اور انھوں نے متصل پانچ سال تک رے میں درس دیا، لیکن ابن مسکویہ نے ان سے ایک حرف بھی نہیں پڑھا، جس پر اس کو بعد کو افسوس ہوا اور اس کے دوستوں نے بھی اس پر اس کو ملامت کی، ایک اور شخص ابو سلیمان منطقی تھے، جن کو ابن مسکویہ نے دیکھا تھا، لیکن ان سے بھی اس نے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا، اس وقت اس کا محبوب ترین مشغلہ کیمیا سازی تھا اور زکریا رازی اور

(۱) معجم الادباء یاقوت حموی ج ۲ ص ۹۱

جابر بن حیان نے اس فن میں جو کتابیں لکھی تھیں، ان سے دلچسپی رکھتا تھا اور ایک شخص ابوالطیب رازی کیمیائی کے ساتھ اس بوالہوسی میں مبتلا رہتا تھا(۱)، اس بنا پر ابن مسکویہ کا علم و فضل اساتذہ کی تعلیم و تربیت کا رہینِ منت نہیں ہے، بلکہ وہ خودرو آدمی ہے۔

امراء و سلاطین کے درباروں سے تعلق ابن مسکویہ بنو بویہ یعنی دیلمیون کے دور حکومت میں پیدا ہوا اور ان ہی کے دور حکومت میں ترقی کی، اس لیے اس نے جس ماحول میں نشو و نما پائی، اس کی وضاحت کے لیے اس دور کی علمی و ادبی خصوصیات کا مختصر طور پر تذکرہ کرنا ضروری ہے، دیلمیون کی سلطنت کو تین بھائیوں یعنی عماد الدولہ، رکن الدولہ اور معز الدولہ نے قائم کیا، لیکن ان تینوں نے مل کر کوئی متحدہ سلطنت نہیں قائم کی، بلکہ مختلف ملکوں پر فرمانروائی کرتے رہے، اس لیے یہ حکومت ایک متحدہ سلطنت کے بجائے تین سلطنتوں میں منقسم ہو گئی اور ابن مسکویہ نے تقریباً ان تینوں سلطنتوں کے وزراء و سلاطین سے تعلقات پیدا کیے۔

اس دور میں شاعری، انشاء پردازی اور فصاحت و بلاغت کی طرف خاص میلان تھا اور اس حکومت کے اکثر وزراء و سلاطین ان میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے تھے، ابن مسکویہ کو بھی ان میں کمال حاصل تھا(۲)، اس لیے اس نے نہایت آسانی کے ساتھ ان وزراء و سلاطین کے درباروں سے تعلق پیدا کر لیا، شہرزوری کی تصریح کے مطابق اس نے سب سے پہلے اپنے زمانۂ شباب میں ابو محمد مہلبی کے دربار سے تعلق پیدا کیا اور اس کے ندمائے خاص میں داخل ہو گیا(۳)۔ ابو محمد ۲۹۱ھ میں بصرہ میں پیدا ہوا اور ۳۵۲ھ میں وفات پائی اور ۳۳۹ھ میں معز الدولہ کا وزیر ہوا اور نہایت فیاضی کے ساتھ علم اور اہل علم کی قدر دانی کی(۴)۔

اس کے بعد اس نے عضد الدولہ کے دربار سے تعلق پیدا کیا اور اس کے

(۱) معجم الادباء ج ۲ ص ۸۹ (۲) ایضاً ص ۹۰ (۳) شہرزوری ص ۸۰ قلمی نسخہ (۴) ابن خلکان ج ۱ ص ۱۴۲

ندماء ورؤسا میں داخل ہو گیا اور اس کی وفات تک اس کے دربار سے اس کا تعلق قائم رہا(۱)، عضد الدولہ عماد الدولہ کا جانشین اور اس کے بھائی رکن الدولہ کا بیٹا تھا، چونکہ عماد الدولہ کے کوئی اولاد نرینہ نہ تھی اس لیے اس نے عضد الدولہ کو اپنی زندگی ہی میں اپنا ولی عہد بنا کر اس کو فارس کا بادشاہ بنا دیا، اور جب ۳۳۸ھ میں اس کا انتقال ہوا تو عضد الدولہ مستقل بادشاہ ہو گیا اور عضد الدولہ کا لقب اختیار کیا، اسلام کی تاریخ میں عضد الدولہ پہلا شخص ہے جو بادشاہ کے نام سے پکارا گیا اور منبر پر اس کے نام کا خطبہ پڑھا گیا، ملکی جاہ و جلال کے ساتھ وہ بہت بڑا عالم اور اہلِ علم کا قدردان بھی تھا، وہ خود علمی فخر کے جوش میں کہا کرتا تھا کہ ہیئت اور نجوم میں میرا استاد عبدالرحمان صوفی اور نحو میں ابو علی فارسی ہے(۲)، اس نے شیراز میں ایک عظیم الشان شفاخانہ قائم کیا تھا، جس میں اس دور کے بڑے بڑے اطباء ملازم تھے، اس کے نام پر متعدد علماء نے کتابیں لکھی تھیں اور اس دور کے اکثر شعراء نے اسکی مدح میں قصیدے لکھے تھے جن میں ایک متنبّی بھی تھا۔

عضد الدولہ نے ۸ر شوال ۳۷۲ھ میں بغداد میں وفات پائی، اس کے بعد ابن مسکویہ نے ابن عمید کے دربار سے تعلق پیدا کیا اور اس نے اسکو اپنے کتبخانہ کا مہتمم مقرر کیا(۳)، لیکن ابو الفرج ملطی نے مختصر الدول میں لکھا ہے کہ وہ عضد الدولہ کا خازن تھا(۴)، اس زمانے میں کتب خانوں کو خزانۃ الکتب کہتے تھے اور عضد الدولہ نے شیراز میں ایک عظیم الشان کتبخانہ قائم کیا تھا، اس لیے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ اسی کتب خانے کا مہتمم تھا، کیونکہ ہم کو ابن عمید کے کتب خانے کا حال معلوم نہیں ہے، مورخین نے اس کے تمام فضائل تفصیل سے گنائے ہیں، لیکن اس کے کتب خانے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

(۱) تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۸۰ (۲) مختصر الدول ص ۳۰۴ (۳) معجم الادباء ص ۹۵
(۴) مختصر الدول ص ۳۰۶

ابن عمید کے بعد جب اس کا بیٹا ابوالفتح وزیر ہوا، تو اس کے دربار سے بھی ابن مسکویہ نے تعلق قائم کیا، اسی طرح عضدالدولہ کے بیٹے صمصام الدولہ پھر اس کے بیٹے بہارالدولہ کے دربار سے بھی اس کا تعلق قائم رہا، غرض اس کے تعلقات دیلمیوں کے تمام ممتاز وزرا یعنی ابو محمد صلبی ابن عمید اور ابوالفتح کے درباروں سے اور دیلمیوں کے اکثر ممتاز سلاطین یعنی عضدالدولہ، صمصام الدولہ اور بہارالدولہ سے قائم رہے اور اس نے ان درباروں میں نہایت عزت و احترام کے ساتھ زندگی بسر کی، چنانچہ یاقوت معجم الادبا میں لکھتا ہے کہ وہ اپنے زمانۂ شباب میں ابن العمید کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، پھر اسکو سلاطین بنی بویہ کے درباروں میں بڑا اعزاز حاصل ہوا، یہانتک کہ وہ صاحب ابن عباد کی خدمت سے اپنے آپ کو بالاتر سمجھتا تھا اور اپنے آپ کو اس سے کم رتبہ نہیں خیال کرتا تھا(۱)۔

صاحب بن عباد پہلے موید الدولہ کا وزیر تھا، پھر جب ۳۷۳ھ میں اس کے انتقال کے بعد اس کا بھائی فخر الدولہ بادشاہ ہوا تو اس نے بھی اس کو عہدۂ وزارت پر قائم رکھا، وہ وزارت کے ساتھ بہت بڑا انشاء پرداز اور صاحب علم و فن بھی تھا اور ہمیشہ علمی مشاغل میں مصروف رہتا تھا، ایک بار نوح بن منصور سامانی نے اس کو ایک خفیہ خط کے ذریعہ سے وزارت کے لیے بلوانا چاہا تو اس نے معذرت کی اور لکھا کہ صرف کتابوں کے ساتھ لانے کے لیے مجھے چار سو اونٹوں کی ضرورت ہوگی، لیکن باوجود اس اقتدار اور باوجود اس علم و فضل کے اگر ابن مسکویہ اپنے آپ کو اس کا ہمسر سمجھتا تھا اور اس کو اس کی خدمت سے عار تھا تو اس سے نہ صرف اس کی علمی برتری بلکہ اخلاقی حیثیت سے اس کی خودداری بھی ثابت ہوتی ہے۔

معاصرین اس زمانے کے حکماء میں شیخ بو علی سینا سے اس کے تعلقات تھے اور اس سے اور ابن مسکویہ سے بعض مسائل میں بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا، شیخ نے اپنی

(۱) معجم الادباء ج ۲ ص ۹۰

بعض کتابوں میں ایک مسئلہ کے بیان میں لکھا ہے کہ میں نے ابن مسکویہ سے اس پر بحث کرنی چاہی تو چونکہ وہ مسائل کو مشکل سے سمجھتا تھا، اس لیے اس نے مجھ سے بار بار اس کا اعادہ کرایا، لیکن بااینہمہ وہ اس کو صحیح طور پر نہ سمجھ سکا اس لیے میں اس سے الگ ہو گیا (۱)۔

ایک بار ابن مسکویہ اپنے شاگردوں کے حلقے میں بیٹھا ہوا تھا کہ اسی حالت میں شیخ اس کے حلقۂ درس میں آیا اور ابن مسکویہ کی طرف ایک اخروٹ پھینک کر کہا کہ "اس اخروٹ کی پیمائش جوون کے ذریعہ سے کرو"۔ غالباً ابن مسکویہ کو شیخ کی یہ گستاخی پسند نہ آئی اور اس نے فن اخلاق کے بعض اجزاء کو اس کی طرف پھینک کر کہا کہ "پہلے اپنے اخلاق کی اصلاح کرو پھر میں اخروٹ کی پیمائش کروں گا"۔ (۲)

اس زمانے کے ادباء میں بدیع الزماں ہمدانی سے جس نے ۳۹۸ھ میں وفات پائی، ابن مسکویہ کے دوستانہ تعلقات تھے، ایک بار کسی وجہ سے یہ تعلقات خراب ہوئے تو بدیع الزماں ہمدانی نے اس کی معذرت کی اور ایک نہایت انشاپردازانہ معذرت نامہ لکھ کر اس کے پاس بھیجا اور ابن مسکویہ نے اس کا جواب دیا (۳)۔

وفات ابن مسکویہ کے متعلق عام اتفاق ہے کہ اس نے ۹ر صفر ۴۲۱ھ کو وفات پائی (۴)، لیکن سالِ ولادت کسی نے نہیں لکھا، البتہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ۳۲۵ھ سے لیکر ۳۳۰ھ تک کے کسی سنہ میں ہوئی ہے، کیونکہ ابن عمید کے دربار سے اس کا تعلق عنفوانِ شباب میں ہوا ہے (۵)، اور یہ تعلق ۳۵۲ھ کے بعد ہوا ہے، اس لیے اس حالت میں اس کا سن بائیس یا ستائیس سال کا رہا ہوگا اور یہی زمانہ عنفوانِ شباب کا ہو سکتا ہے، بہر حال وہ زکریا رازی کی وفات کے چند ہی سال بعد پیدا ہوا اور طویل عمر میں وفات پائی، چنانچہ اس نے اپنے بعض قصائد میں

(۱) مختصر الدول ص ۳۰۶ (۲) شہر زوری ص ۲۴ (۳) معجم الادباء ج ۲ ص ۹۱۔۹۴ (۴) ایضاً ص ۸۹
(۵) ایضاً ص ۹۰

اپنے بڑھاپے کا ذکر کیا ہے۔

فطاب لی هرمی والموت یلحظنی لحظ المریب ولولا انت لم یطب

میرا بڑھاپا اچھی حالت میں گذرا، حالانکہ موت میری تاک میں ہے، اگر تو نہ ہوتا تو وہ اچھی حالت میں نہ گذرتا

اخلاق و عادات ابن مسکویہ کی عمر امراء و سلاطین کی صحبت میں گذری ہے، اس لیے اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ عیش و طرب میں بسر کیا ہے، البتہ اخیر عمر میں اس کی توجہ حقیقی فضائل اخلاق کی طرف ہوئی ہے اور اس نے بتدریج عیش و طرب کی چیزوں کو چھوڑا ہے، چنانچہ اس نے تہذیب الاخلاق میں خود اپنی ابتدائی اور انتہائی زندگی کا اخلاقی خاکہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

"جس شخص کے باپ نے اس کی تربیت اس طرح کی ہو کہ وہ فحش اشعار کی روایت کرے، ان کی جھوٹ باتوں کو قبول کرے، ان میں جو برائیاں اور لذت پرستی کے طریقے ہیں ان کو پسند کرے، جیسا کہ امرء القیس اور نابغہ وغیرہ کے اشعار میں پائی جاتی ہیں، پھر اس کے بعد اس کو ایسے روسا کی صحبت حاصل ہو جو ان اشعار کی روایت یا ویسے ہی اشعار کہنے پر اس کو اپنا مقرب بنائیں اور اس کو عطیے دیں، پھر ایسے دوستوں سے اس کو سابقہ پڑے جو لذت پرستی میں اس کی اعانت کریں اور اس طرح اس کا میلان اچھے کھانے، پہننے، سواریوں، زیب و زینت، قوی گھوڑوں اور عمدہ غلاموں کی طرف ہو جائے، جیسا کہ بعض اوقات میں مجھ کو ہوا، پھر وہ ان چیزوں میں منہمک ہو جائے اور وہ جس سعادت کا اہل ہے اس سے منہ موڑ لے تو اس کو چاہیے کہ ان کو بدبختی سمجھے، نعمت نہ سمجھے، نقصان سمجھے فائدہ نہ سمجھے اور آہستہ آہستہ ان کو چھوڑنے کی کوشش کرے، اگرچہ یہ بہت مشکل ہے، لیکن باطل میں پڑے رہنے سے بہر حال بہتر ہے، اس کتاب کے پڑھنے والے کو معلوم ہونا چاہیے کہ میں نے بتدریج بڑے ہونے اور عادت کے مستحکم ہو جانے کے بعد ان چیزوں کو چھوڑا ہے اور اس معاملے میں اپنے نفس سے بڑا جہاد کیا ہے، پس اے وہ شخص جو فضائل کی جستجو کر رہا ہے اور ادب حقیقی کا طالب ہے، میں نے تیرے لیے وہی فضائل پسند کیے ہیں جن کو میں نے اپنے لیے پسند کیا ہے، بلکہ تیری نصیحت میں میں اس سے آگے بڑھ گیا ہوں

اور ایسے فضائل کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابتدا میں مجھ کو حاصل نہ ہو سکے، تاکہ تو اس کو حاصل کر سکے"(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب الاخلاق میں اس نے جو کچھ لکھا ہے، اس پر بہت کچھ عمل بھی کیا ہے۔

بعض روایتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ حکیمانہ طرز پر بہ تکلف اخلاقی محاسن کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا، چنانچہ ابوحیان توحیدی نے لکھا ہے کہ ایک بار ابن العمید نے ایک شخص کو یکمشت ہزار دینار دیدیے، اس پر ابن مسکویہ نے کہا کہ ابن عمید نے ایک نااہل شخص کو ناحق اس قدر رقم دیدی اور اس پر بڑا افسوس کرتا رہا، میں نے اس سے کہا کہ میں صرف ایک بات پوچھتا ہوں، سچ سچ کہنا، اگر ابن عمید غلطی سے تم کو اسی قدر عطیہ یا اس کا دوگنا سہ گنا دیدیتا تو تم اس کو اس کی غلطی پر محمول کرتے اور اس کو فضول خرچ سمجھتے؟ یا اس کے جود و کرم کی داد دیتے اور اس سے زیادہ کی توقع کرتے؟ اگر یہ بات صحیح ہے تو یقین کرو کہ تم ابن عمید پر جو اعتراض کرتے ہو اس کی بنیاد حسد یا اسی قسم کی کسی چیز پر ہے، تم کو حکمت کا دعویٰ ہے اور بہ تکلف محاسنِ اخلاق حاصل کرتے ہو، بُرے اخلاق کو چھوڑتے ہو اور اچھے اخلاق کو اختیار کرتے ہو، اس لیے خود اپنے اندر کے حالات سے واقفیت پیدا کرو اور خود اپنے معاملے کو سمجھو(۲)۔

ابن مسکویہ نے ایک وصیت نامہ لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ٹھیک فلسفۂ اخلاق کے اصول کے مطابق اپنے نفس کی تہذیب و اصلاح کی ہے اور اس اخلاقی وصیت نامہ کا اپنے آپ کو پابند بنایا ہے۔

تصنیفات ابن مسکویہ نے اس زمانے کے تمام مروجہ علوم و فنون مثلاً طب، منطق، ریاضیات، طبعیات، الٰہیات، حساب اور کیمیا وغیرہ میں کتابیں لکھی ہیں، اور

(۱) تہذیب الاخلاق ص ۶۰۔۶۱ (۲) معجم الادباء ج ۵ ص ۶،۲۰۶، ۲۰۷

شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ وہ اپنی کتابوں کا درس بھی دیتا تھا، لیکن جو چیز اس کو اس زمانے کے حکماء و فلاسفہ سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے دور کی تمام ادبی تحریکات سے متاثر ہوا اور علوم حکمیہ کے ساتھ فن و ادب و تاریخ میں بھی کتابیں لکھیں، کیونکہ ابن مسکویہ کے زمانے میں شاعری اور انشاء پردازی کا خاص طور پر چرچا تھا اور ابن عمید، صاحب بن عباد اور بدیع الزماں ہمدانی نے انشاء پردازی کا ایک خاص اسٹائل پیدا کر دیا تھا، اب تک حکماء و فلاسفہ فن تاریخ کی طرف متوجہ نہ تھے، لیکن اس دور میں ثابت بن سنان صابی نے فن تاریخ میں ایک کتاب لکھی، جو ۲۹۰ھ سے شروع ہو کر اس کے زمانۂ وفات یعنی ۳۶۳ھ تک کے واقعات پر مشتمل تھی، پھر اس کے بھانجے جلال بن محسن ابن ابراہیم صابی نے اس کا ذیل لکھا(۱)، خاص دیلمیوں کے زمانے میں ابو اسحاق ابراہیم ابن ہلال صابی نے عضدالدولہ کے حکم سے دیلمیوں کے دور حکومت کی تاریخ کتاب التاجی کے نام سے لکھی، کیونکہ عضدالدولہ کا ایک لقب تاج الملۃ بھی تھا اور اسی لقب سے اس نے اس کتاب کو اس کے نام پر معنون کیا تھا (۲)، اس لیے علم حکمت کے علاوہ ابن مسکویہ نے فنِ ادب اور فنِ تاریخ کے متعلق بھی کتابیں لکھیں۔

علوم حکمیہ میں اس نے خاص طور پر فلسفہ اخلاق کی طرف توجہ کی اور یونانی کتابوں کے تراجم کے ساتھ حکمائے یونان کے فلسفۂ اخلاق کی کتابوں کے جو ترجمے ہوئے تھے ان میں ابن مسکویہ خاص طور پر ارسطو کے فلسفۂ اخلاق سے متاثر ہوا اور اس فن میں فلسفیانہ اصول کے مطابق کتابیں لکھیں، چنانچہ تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں ہے کہ:

"جو شخص ابن مسکویہ کی ان کتابوں کو جن سے اس کا فلسفہ اخذ کیا جا سکتا ہے بغور دیکھے گا اس پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ عام طور پر فلسفیانہ نظام سے واقف ہونے کے بعد

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۷۷ (۲) ابن خلکان ج ۱ ص ۴۱۶

ارسطو کی تصنیفات کے اخلاقی حصے سے زیادہ متاثر ہوا اور دوسرے علوم سے وہ علم نفس کو زیادہ اہم سمجھتا تھا اور نفس کے حالات و انقلابات کے مطالعہ سے وہ اس کی تہذیب، اصلاح کرنا چاہتا تھا، ابن مسکویہ کے اس میلان کا یہ اثر ہوا کہ اس نے فلسفہ کی تعلیم کا طریقہ بدل دینا چاہا اور بجائے اس کے کہ منطق، برہان اور قیاس سے اس کی ابتدا کی جائے، اس نے اس طریقہ کی ابتدا فن اخلاق سے کرنی چاہی، چنانچہ وہ کتاب السعادہ کے صفحہ ۲۶ میں لکھتا ہے کہ ارسطو کے بعض شاگردوں کی جو اس کی کتابوں کا درس دیتے تھے، یہ رائے ہے کہ طالب العلم ان کی ابتدا فن اخلاق کی کتابوں سے کرے تاکہ اس کا نفس مہذب اور شہوات کے گرد و غبار سے پاک و صاف ہو اور اس بار سے سبکدوش ہو کر حکمت کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کرے (۱)۔

اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ ایرانیوں کو فن اخلاق کے ساتھ ابتدا ہی سے خاص دلچسپی تھی اور اس فن میں ان کے یہاں تصنیفات کا کافی ذخیرہ موجود تھا، چنانچہ جب عربی زبان میں دوسری قوموں کی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا تو ایران کی اخلاقی کتابوں کے ترجمے بھی خاص طور پر کیے گئے جن میں ادب الکبیر اور ادب الصغیر جن کا ترجمہ عبداللہ بن مقفع نے کیا تھا، خاص طور پر اہمیت رکھتی ہیں، فن اخلاق کی ایک اور اہم کتاب کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ بھی عبداللہ بن مقفع نے کیا تھا، جو پہلے سنسکرت زبان میں تھی، پھر ایک ایرانی طبیب برزویہ نے نوشیرواں کے لیے فارسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا اور اسی فارسی ترجمہ کو عبداللہ بن مقفع نے عربی میں منتقل کیا، ترجموں کے علاوہ عبداللہ بن مقفع نے اور بھی چند اخلاقی رسالے لکھے، مثلاً ادب والسیاسۃ اور یتیمہ۔

عملی حیثیت سے بھی ایرانی اخلاق کو نہایت اہمیت دیتے تھے، چنانچہ ایرانی بادشاہوں کا دستور تھا کہ اپنی اولاد کی پرورش اور تربیت اپنے حشم و خدم کے درمیان نہیں کرتے تھے، بلکہ معتمد اشخاص کے ساتھ ان کو ملک کے دور دراز حصوں میں بھیج دیتے تھے اور جو لوگ سادہ اور موٹی جھوٹی زندگی بسر کرتے تھے ان کی تربیت کرتے

(۱) تاریخ فلسفہ اسلام ص ۳۱۰

تھے، ابن مسکویہ کے زمانے میں رؤسائے دیلم کا بھی یہ دستور تھا کہ اپنی اولاد کو نشوو نما کے ابتدائی زمانہ میں خود اپنے ملک میں بھیج دیتے تھے، تاکہ اپنے ملکی اور قومی اخلاق کے خوگر ہوں اور عیش و تنعم اور برے ممالک کے اخلاق و عادات سے احتراز کریں (۱)۔

ان اسباب سے ابن مسکویہ نے ادب، تاریخ اور اخلاق کی جو کتابیں لکھیں انکے نام حسب ذیل ہیں۔

(۱) المستوفی	منتخب اشعار کا مجموعہ ہے۔
(۲) انس الفرید	اخبار، اشعار اور حکم و امثال کا ایک غیر مبوّب مجموعہ ہے۔
(۳) کتاب الجامع	معلوم نہیں کس فن میں ہے۔
(۴) جاودان خرد	یہ فارسی زبان کی ایک کتاب ہے جو ہوشنگ شاہ کی طرف منسوب ہے، مامون کے وزیر حسن بن سہل نے عربی میں اس کا ملخص ترجمہ کیا، اور ابن مسکویہ نے اسی تلخیص کو اپنی کتاب آداب العرب و الفرس کے مقدمہ میں شامل کرلیا (۲)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب فن اخلاق میں تھی۔
(۵) کتاب ترتیب السعادات	فن اخلاق میں ہے اور تہذیب الاخلاق میں ابن مسکویہ نے اس کا ذکر جابجا کیا ہے۔
(۶) کتاب السیر	یہ بھی اخلاقی کتاب ہے جس میں قرآن، حدیث، حکمت اور اشعار سے استدلال کیا گیا ہے۔
(۷) کتاب الاشربہ	طب میں ہے۔

(۱) تہذیب الاخلاق ص ۷۷ (۲) کشف الظنون ج ۱ ص ۳۸۷

کتاب	تفصیل
(۸) کتاب الطبیخ	طب میں ہے
(۹) الفوز الاصغر	فلسفیانہ طریقہ پر عقائد کے اہم مسائل مثلاً وجود باری، صفات باری، بقائے نفس اور نبوت اور وحی و الہام کا اثبات کیا ہے اور یہ رسالہ بیروت میں چھپ گیا ہے۔
(۱۰) الفوز الاکبر	یہ بھی اسی قسم کی کتاب ہے۔
(۱۱) کتاب آداب العرب والفرس	۶ جلدوں میں ہے اور اس میں فلسفیانہ طریقے پر اہل عرب، اہل فارس، اہل ہند اور اہل یونان کے اخلاق پر بحث کی ہے اور اس کے قلمی نسخے لیڈن، آکسفورڈ اور پیرس کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔
(۱۲) تهذیب الاخلاق	فلسفۂ اخلاق میں ہے اور مصر وغیرہ میں بار بار چھپ چکی ہے۔
(۱۳) تجارب الامم	فن تاریخ میں ۶ جلدوں میں ہے، طوفان نوح کے بعد کے واقعات سے شروع ہو کر ۳۶۹ھ تک کے واقعات پر ختم ہوئی ہے، اس کا پورا نسخہ کہیں نہیں ملتا تھا پروفیسر کیتانی اطالی کو اس کی جستجو ہوئی تو انھوں نے ۱۹۰۶ء میں ڈاکٹر ہارویز کو اس پر آمادہ کیا کہ قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں اس کا پتہ چلائیں، چنانچہ انھوں نے کتبخانہ ایا صوفیا میں اس کا ایک مکمل نسخہ پایا، اور اسکا فوٹو لیا اور گب موریل سیریز نے اسی فوٹو کو شائع کرنا چاہا، چنانچہ اس کی پہلی جلد کو جو

۳۶۷ھ تک کے واقعات پر مشتمل ہے ۶۰۰ صفحے میں
اسی طریقے پر شائع کیا، وزرائے خلافت عباسیہ میں
وزیر ابو شجاع المتوفی ۴۸۸ھ نے اس پر ایک ذیل
لکھا، یہ ذیل اور تجارب الامم کی پانچویں اور چھٹی
جلدیں مصر میں چھپ گئی ہیں۔

ابن مسکویہ کی ان تمام تصنیفات میں اس وقت فوز الاصغر، تہذیب الاخلاق اور تجارب الامم کی تین جلدیں مطبوعہ صورت میں ہمارے سامنے ہیں اور ان ہی پر ہم اختصار کے ساتھ تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔

فوز الاصغر

اس میں ابن مسکویہ نے فلسفۂ الٰہی کے تین اہم مسئلوں سے بحث کی ہے، جن کا تعلق اسلامی عقائد سے ہے، یعنی

(۱) خدا کا وجود اور اس کے اوصاف کا ثبوت۔

(۲) نفس کا وجود، اس کا بقا اور مرنے کے بعد اس کے حالات۔

(۳) نبوت اور اس کے متعلقات مثلاً وحی و الہام وغیرہ۔

اور ان کو فلسفیانہ طریقہ پر ثابت کیا ہے۔

خدا کے وجود پر ابن مسکویہ نے جو استدلال کیا ہے، اس میں ایک حیثیت سے ارسطو سے اتفاق اور ایک حیثیت سے اختلاف کیا ہے، ارسطو کا خیال تھا کہ عالم کا مادہ قدیم ہے، لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اسی حرکت کا خالق ہے، ابن مسکویہ کے نزدیک بھی خدا کے وجود کی سب سے بدیہی دلیل یہی حرکت ہے، جو دو مقدموں پر موقوف ہے۔

۱۔ ایک تو یہ کہ کوئی جسم حرکت سے کبھی خالی نہیں ہوتا، کیونکہ حرکت کے معنی صرف انتقالِ مکانی کے نہیں ہیں، بلکہ ہر جسمانی تغیر کا نام حرکت ہے، جسم کا

گھٹنا، بڑھنا، مختلف صورتوں میں بدلنا، غرض تمام جسمانی تغیرات کا نام حرکت ہے، جس سے کوئی جسم خالی نہیں رہتا۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اجسام کی اس دائمی حرکت کے لیے ایک ایسے غیر جسمانی محرک کی ضرورت ہے جو خود متحرک نہ ہو، کیونکہ جسم کی یہ حرکت اگر خود ذاتی ہو اور اس کے لیے کسی محرک کی ضرورت نہ ہو تو اس صورت میں اگر کسی شخص کے اعضاء ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں تو یہ ذاتی حرکت اس حالت میں بھی قائم رہے گی، کیونکہ جسم کی ذات موجود ہے، حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جسم کا محرک اس کی ذات سے الگ ہے اور خود متحرک اور جسمانی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ بھی متحرک اور جسمانی ہو تو اس کے لیے بھی ایک محرک کی ضرورت ہوگی، اس طرح حرکات غیر متناہیہ کا ایک مسئلہ قائم ہو جائے گا، جو محال ہے، اجسام کے اسی غیر جسمانی محرک کو جو خود متحرک نہیں ہے خدا کہتے ہیں۔

لیکن اسی کے ساتھ وہ اس مسئلہ میں ارسطو سے متفق نہیں ہے کہ عالم کا مادہ قدیم ہے، جالینوس کا بھی یہی مذہب تھا اور اس نے اس پر مفصل بحث کی تھی، لیکن اسکندر افرودسی نے جو ایک یونانی حکیم تھا، جالینوس کی تردید میں ایک مستقل کتاب لکھی تھی اور یہ ثابت کیا تھا کہ اشیاء کا وجود عدمِ محض سے ہوتا ہے، چونکہ یہ رائے اسلامی عقائد کے موافق تھی، اس لیے ابن مسکویہ نے اسی کو اختیار کیا اور اسکندر افرودسی کی رائے کی تائید کی، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ایک قوم نے جو فلسفہ سے خوب واقف نہیں ہے، جب یہ دیکھا کہ انسان انسان سے اور گھوڑا گھوڑے سے پیدا ہوتا ہے تو انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ کوئی چیز بغیر مادہ کے پیدا نہیں ہو سکتی، جالینوس نے اس پر بحث کی ہے اور اسکندر نے ایک مستقل کتاب میں اس کی تردید کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ ہر چیز عدمِ محض سے پیدا ہوتی ہے اور ہم اختصار کے ساتھ اس کی توضیح کرتے ہیں۔

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ جب کوئی صورت بدلتا ہے تو پہلی صورت بالکل فنا ہو جاتی ہے، کیونکہ اگر پہلی صورت قائم رہے تو اس کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک تو یہ کہ وہ کسی دوسرے جسم میں منتقل ہو جائے، یا یہ کہ خود دوسری صورت کے ساتھ قائم رہے، پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ صورت ایک عرض ہے اور عرض بذات خود منتقل نہیں ہو سکتا، بلکہ ہمیشہ اپنے مادہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے، دوسرا احتمال بھی صحیح نہیں، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی مادہ میں متضاد صورتیں جمع ہو جائیں، مثلاً اگر ہم موم کے ایک کرہ کو مسطح شکل میں بدل دیں تو اس صورت میں وہ گول بھی ہوگا اور چپٹا بھی، اس لیے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ دوسری صورت کے پیدا ہونے سے پہلی صورت معدوم ہو جاتی ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ پہلی صورت موجود ہونے کے بعد معدوم ہو جاتی ہے تو دوسری صورت کے متعلق بھی یہ ماننا پڑے گا کہ وہ عدم سے وجود میں آئی ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ یا تو خود اس مادہ میں موجود ہوگی، یا دوسرے مادہ سے منتقل ہو کر اس میں آئی ہوگی، لیکن ہم ان دونوں احتمالوں کو باطل کر چکے ہیں۔

اس سے اتنا تو ثابت ہو گیا کہ اعراض یعنی صورت، رنگ و بو اور تمام کیفیات عدم سے وجود میں آئی ہیں، رہ گیا مادہ تو اس کے عدم سے وجود میں آنے کی یہ صورت ہے کہ جب موجودات کی تحلیل کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر جنس غیر جنس سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً حیوان نطفہ سے، نطفہ خون سے، خون غذا سے، غذا نباتات سے، نباتات اجسام مرکبہ سے اور اجسام مرکبہ عناصر سے اور عناصر ہیولیٰ اور صورت سے پیدا ہوتے ہیں اور چونکہ ہیولیٰ اور صورت سب سے پہلے پیدا ہوئے ہیں اور باہم لازم و ملزوم ہیں، اس لیے انکی تحلیل صرف عدم محض کی طرف ہوگی اور ان کا وجود کسی چیز سے نہ ہوگا۔

اثباتِ نفس

نفس کی ماہیت، وجود اور جسم سے الگ ہونے کے بعد اس کے بقا کا مسئلہ اگرچہ ایک دقیق مسئلہ ہے، تاہم جب تک یہ نہ ثابت ہو جائے کہ نفس ایک جوہر قائم بالذات اور غیر فانی ہے اور وہ جسم، عرض اور مزاج کا نام نہیں ہے، معاد کا ثبوت نہیں ہو سکتا، اس لیے ابن مسکویہ نے متعدد دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ نفس جسمانی نہیں ہے

(۱) ایک دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام میں یہ مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے کہ جب وہ ایک صورت قبول کر لیتے ہیں تو جب تک وہ صورت فنا نہ ہو جائے دوسری صورت قبول نہیں کر سکتے، مثلاً چاندی کا ایک پیالہ اُس وقت تک صراحی کی صورت اختیار نہیں کر سکتا جب تک پیالے کی صورت فنا نہ ہو جائے، لیکن نفس کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے، وہ ایک ہی حالت میں مختلف صورتیں قبول کرتا ہے، بلکہ جس کثرت سے اس میں معقولات کی صورتیں آتی جاتی ہیں اسی قدر اس کی قوت بڑھتی جاتی ہے اور وہ دوسرے معقولات کی صورت کے قبول کرنے کے لیے زیادہ آمادہ ہوتا جاتا ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ جسمانی نہیں ہے۔

مختلف صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ نفس مرتبۂ ذات میں تمام صورتوں سے خالی ہے، مثلاً ہوا میں ہر رنگ اور ہیولیٰ میں ہر صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت اسی لیے ہے کہ ہوا بذات خود ہر رنگ سے اور ہیولیٰ بذات خود ہر صورت سے خالی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ نفس جسم اور عرض نہیں ہے، بلکہ ایک جوہر بسیط ہے، کیونکہ ہر چیز ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے اور چونکہ مرتبۂ ذات میں نفس کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لیے اس میں ترکیب نہیں پائی جاتی جسم بھی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے اس لیے نفس جسم بھی

نہیں ہے، اعراض کی بھی کوئی نہ کوئی ہیولانی صورت ہوتی ہے، اس لیے نفس عرض بھی نہیں ہے، غرض وہ مرتبۂ ذات میں صورت سے بالکل خالی ہے، اس لئے ہر صورت کو یکساں طور پر قبول کر لیتا ہے جس طرح ہوا جو ہر رنگ سے خالی ہے تمام رنگوں کو یکساں طور پر قبول کرتی ہے۔

ابن مسکویہ نے نفس کے غیر جسمانی ہونے پر اور بھی متعدد دلائل قائم کیے ہیں جو سب کے سب ضعیف ہیں، اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں، البتہ ان میں سب سے قوی دلیل جو ہے اس کو اس نے نہایت اجمال کے ساتھ بیان کیا ہے، اس لیے ہم اس کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

یہ بداہۃً نظر آتا ہے کہ انسانی جسم کے تمام چھوٹے بڑے اعضاء کی حیثیت صرف ایک آلہ کی ہے جن سے کوئی اور قوت کام لیتی ہے، مثلاً آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے، کان جو کچھ سنتے ہیں، ناک جو کچھ سونگھتی ہے، ہاتھ جو کچھ چھوتے ہیں، ان کے یہ تمام احساسات خود ان کے کام نہیں آتے، بلکہ کوئی اور قوت ان سے فائدہ اٹھاتی ہے، یہ آلات بعض موقعوں پر اپنے ادراکات میں غلطی کرتے ہیں، مثلاً ایک بڑی چیز دور سے چھوٹی نظر آتی ہے اور اس وقت ایک دوسری قوت یہ فیصلہ کرتی ہے کہ آنکھ نے اس موقع پر غلطی کی ہے، اب صرف یہ احتمال پیدا ہو سکتا ہے کہ جو چیز ان آلات سے کام لیتی ہے، وہ خود جسم ہی کا ایک حصہ ہے، لیکن یہ بھی ایک آلہ یا آلہ کا ایک جزو ہوگا۔ اس لیے ان آلات سے جو چیز کام لینے والی ہے وہ لازمی طور پر جسم نہ ہوگی اور جب جسم نہ ہوگی تو مزاج اور عرض یعنی جسم کی ساخت اور ترکیب کی بھی کوئی کیفیت نہیں ہو سکتی، کیونکہ مزاج، ترکیب اور تمام اعراض جسم کے تابع ہوتے ہیں اور ان کا درجہ جسم سے کم ہوتا ہے، اس لیے وہ جسم کے تمام اجزائے ظاہری و باطنی پر حکومت نہیں کر سکتے۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ نفس، جسم، عرض اور مرکب نہیں ہے بلکہ ایک

جوہر بسیط ہے، تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ فانی نہیں ہے، کیونکہ کسی چیز کے فانی ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی صورت بدل جاتی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی الگ الگ ہو کر منتشر ہو جاتے ہیں، لیکن جو چیز بسیط اور ہر قسم کی صورتوں سے خالی ہے، نہ اسکے اجزا کی تحلیل ہو سکتی ہے نہ اسکی صورت بدل سکتی ہے۔

معاد

نفس کے وجود اور بقا کے بعد اس نے معاد کا اثبات کیا ہے، اگرچہ وہ حکیمانہ اصول کے مطابق معاد روحانی کا قائل ہے، تاہم اس نے شریعت کی ضرورت کو بھی تسلیم کیا ہے اور شریعت اور حکمت میں تطبیق دی ہے، بہر حال معاد روحانی کے اثبات پر اس نے جو دلائل قائم کیے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس میں دو قسم کی حرکتیں پائی جاتی ہیں، ایک کا رخ عقل اول کی طرف اور دوسری کا جسم ہیولانی کی تکمیل کے لیے آلاتِ طبعیہ کی طرف ہوتا ہے، پہلی حرکت سے اس کو سعادت حاصل ہوتی ہے اور دوسری حرکت اس کے درجہ کو پست کر دیتی ہے، قدماء نے نفس کی حرکت کے ان ہی دونوں رخ کا نام علو اور سفل رکھا ہے، لیکن اس سے جسم کی وہ حرکت مقصود نہیں، جو بلندی اور پستی کی طرف ہوتی ہے، البتہ ان الفاظ کے سوا وہ اس کا بیان کسی دوسرے طریقہ سے نہیں کر سکتے تھے، شریعت نے اسی کی تعبیر یمین و شمال یعنی دائیں بائیں سے کی ہے، غرض پہلی حرکت کا رخ روحانیات کی طرف ہوتا ہے جس کی انتہا ذاتِ خداوندی پر ہوتی ہے اور نفس کی یہی اصل سعادت ہے، دوسری حرکت اسکو مادیات اور شہوانیات کے غار میں ڈھکیل دیتی ہے جو نفس کی اصلی شقاوت ہے، لیکن نفس کو یہ سعادت صرف حکمت سے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ حکمت کے دو جزو ہیں، ایک نظری اور دوسرا عملی، نظری سے صحیح رائیں حاصل

ہوتی ہیں اور عملی سے وہ شریفانہ اوصاف پیدا ہوتے ہیں جن سے اعمال حسنہ کا ظہور ہوتا ہے، پیغمبروں کی بعثت ان ہی دونوں اجزا کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے، اس لیے جو شخص ان کے راستہ پر چلے گا وہ صراط مستقیم پر ہوگا اور جو شخص ان کی مخالفت کرے گا وہ دوزخ کے گڑھے میں گر پڑے گا، البتہ پیغمبروں کی دعوت کی صحت اور صداقت صرف حکمت سے معلوم ہو سکتی ہے، کیونکہ حکمائُ نے موجودات کی جو ترتیب قائم کی ہے، اس سے عالم کے تمام ترکیبی اجزا یعنی اس کی طبیعت، اس کے تمام قوائے مدبرہ کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور یہ منکشف ہو جاتا ہے کہ یہ تمام قوتیں ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ایک دوسرے کی مدبر ہیں اور اس حکیمانہ ربط، ترتیب اور تدبیر کی انتہا ایک ایسے عالم پر ہوتی ہے جو سراسر روحانی اور کل عالم کا مدبر ہے اور عالم کے تمام اجزاء میں اسی طرح ساری ہے جس طرح یہ قوتیں اجسامِ طبعیہ میں ساری ہیں، اس انکشاف سے اس کو ایک ایسی روحانی لذت حاصل ہوتی ہے جو جسمانی لذتوں سے بالکل مختلف ہے، جسمانی لذت تکلیف سے راحت پانے کا نام ہے لیکن یہ ایک روحانی لذت ہے جو نہ کبھی فنا ہوتی، نہ کوئی شخص اسکے زائل کرنے کی قدرت رکھتا، نہ اس میں دوسروں کی شرکت سے کمی ہوتی، بلکہ دوسروں کی شرکت سے اس میں اور اضافہ ہوتا ہے، البتہ جو لوگ اس درجہ پر پہنچ جاتے ہیں انکے درجے مختلف ہوتے ہیں اور ان ہی درجوں کا نام مقامات ہے، البتہ جب تک ہم اس ہیولانی دنیا میں موجود ہیں، اس لذت کا تصور نہیں کر سکتے، اسی لیے خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔

فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین (سجدہ ۳۲:۱۷)	لوگوں کے لیے آنکھوں کی جو ٹھنڈکیں مخفی رکھی گئی ہیں انکو کوئی شخص جان نہیں سکتا۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "جنت میں جو لذتیں ہیں، ان کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی کے دل میں ان کا احساس پیدا ہوا"۔ مرنے کے

بعد اس دنیا سے قطع تعلق ہو جاتے ہی پر اس کا علم ہو سکتا ہے، اس دنیا میں صرف رموز و اشارات اور امثال کے ذریعہ سے اس کی حقیقت بیان کی جاسکتی ہے، یہی درجہ فلسفہ کی آخری منزل ہے، لیکن عام لوگ اس کو نہیں سمجھ سکتے، کیونکہ محسوسات کے سوا وہ کسی چیز کو نہیں جانتے، اس لیے ارباب بصیرت اندھوں کی طرح ان پر رحم کرتے ہیں اور ان حقایق کو محسوسات اور امثال کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں تاکہ ان کو سکونِ قلب حاصل ہو اور ان کا بالکل انکار نہ کر دیں، انبیاء علیہم السلام باوجود تائید غیبی کے عوام کو توحید کی تعلیم اس سے زیادہ نہ دے سکے کہ خدا ایک عظیم الشان جسم ہے(۱) اور ایک بہت بڑے تخت پر جس کے اردگرد حشم و خدم کا ہجوم ہے، بیٹھا ہوا ہے، اگر وہ اس طریقہ کے سوا یہ تعلیم دوسرے طریقہ سے دیتے تو وہ لوگ خدا کا انکار کر دیتے۔

(نبوت)

ابن مسکویہ کے نزدیک نبوت کی حقیقت کے سمجھنے کے لیے موجودات کی ارتقائی ترتیب پر غور کرنا چاہیے، موجودات عالم میں زندگی کا اثر سب سے پہلے نباتات پر ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ ان میں حرکت پائی جاتی ہے اور وہ غذا کے محتاج ہوتے ہیں اور ان ہی دونوں خصوصیات کی وجہ سے وہ جمادات سے ممتاز ہو جاتے ہیں، لیکن اس متحرک زندگی کے بہت سے مراتب ہیں، ایک درجہ تو ان نباتات کا ہے، جو بغیر تخم کے زمین سے اگتے ہیں، اور تخم کے ذریعہ سے اپنی نوع کو محفوظ نہیں رکھتے، ان میں اور جمادات میں بہت کم فرق پایا جاتا ہے، اس کے بعد اس زندگی کے اثر میں ترقی ہوتی ہے اور وہ نباتات پیدا ہوتے ہیں جن میں شاخ و برگ ہوتے ہیں

(۱) لیکن اسلام کا تصور توحید اس سے مختلف ہے اور اس میں سراسر تنزیہ ہے اور جن الفاظ سے تجسم کا شبہہ ہوتا ہے اس سے انکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ صرف تمثیل کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔

اور وہ اپنی نوع کو تخم کے ذریعہ سے محفوظ رکھتے ہیں اور وہ پہلی قسم سے زیادہ حکمتِ الٰہی کا مظہر ہوتے ہیں، اس ترقی کی رفتار آہستہ آہستہ بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ ایسے درخت پیدا ہو جاتے ہیں جن میں تنہ، پتے، پھل سب کچھ ہوتے ہیں اور اسی پھل کے ذریعہ سے وہ اپنی نوع کو محفوظ رکھتے ہیں، لیکن ان کا ابتدائی درجہ پہلے درجہ سے ملا ہوا ہے، کیونکہ جو درخت پہاڑوں، میدانوں اور جنگلوں میں پیدا ہوتے ہیں، وہ اگرچہ اپنے تخم کے ذریعہ سے اپنی نوع کو محفوظ رکھتے ہیں، لیکن وہ لگائے نہیں جاتے اور بہت دیر میں نشو ونما پاتے ہیں، پھر اس میں اور بھی ترقی ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں، جن کے لئے عمدہ زمین، عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً زیتون، انار، سیب اور انجیر وغیرہ، اس درجہ کی ترقی کی رفتار انگور اور کھجور تک پہنچتی ہے، جو نباتات کی ترقی کی آخری منزل ہے اور اگر وہ اس حد سے آگے ترقی کر جائیں تو وہ نباتات کی نوع سے نکل کر حیوانی صورت اختیار کر لیں گے، کیونکہ کھجور میں متعدد حیثیتوں سے حیوانی خصائص پائے جاتے ہیں، ایک یہ کہ ان میں نر و مادہ الگ الگ ہوتے ہیں اور اسکے بار آور ہونے کے لیے عملِ تولید کی ضرورت ہوتی ہے، دوسرے یہ کہ جڑ اور رگ و ریشہ کے علاوہ اس میں ایک اور چیز ہوتی ہے جس کو جمار کہتے ہیں، یہ بمنزلہ حیوانات کے دماغ کے ہے، جس کو اگر کاٹ دیا جائے تو کھجور کا درخت فنا ہو جائے گا، اس کے علاوہ کھجور اور حیوان میں اور بہت سی مشابہتیں موجود ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ نباتات کی ترقی کی آخری منزل حیوانات کی ابتدائی ترقی کے درجہ سے مل جاتی ہے، کیونکہ اس آخری منزل پر پہنچ کر نباتات میں صرف اس قدر ترقی ہوتی ہے کہ ان کو زمین میں لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ وہ اس کے بغیر بھی حرکتِ اختیاری کر سکتے ہیں، حیوانیت کا یہ نہایت ابتدائی درجہ ہے، کیونکہ اس درجہ میں اس میں صرف ایک حس عام یعنی حس لمس پیدا ہو جاتی ہے،

بقیہ حواس سے وہ محروم رہتے ہیں، مثلاً سیپ اور گھونگھے جو سمندروں کے کنارے پائے جاتے ہیں، اگر ان کو تیزی کے ساتھ اٹھایا جائے تو وہ اپنی جگہ فوراً چھوڑ دیتے ہیں اور اگر آہستہ آہستہ اٹھایا جائے تو اپنی جگہ پر جمے رہتے ہیں، کیونکہ ان کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ ایک شخص ان کو اٹھانا چاہتا ہے، اس لیے اگر وہ اپنی جگہ پر چپٹے رہیں گے، تو وہ ان کو مشکل سے اٹھا سکے گا، یہ اگرچہ زمین میں لگائے نہیں جاتے اور ان میں کسی قدر زندگی کے آثار بھی پائے جاتے ہیں، تاہم ان میں اور نباتات میں ایک قسم کی مناسبت پائی جاتی ہے۔

پھر اس کے بعد اور ترقی ہوتی ہے اور ان میں حرکت اور حس کی قوت زیادہ ہوتی جاتی ہے، مثلاً کیڑے مکوڑے پیدا ہو جاتے ہیں، پھر وہ جانور پیدا ہوتے ہیں جن میں صرف چار حواس پائے جاتے ہیں، مثلاً چھچھوندر وغیرہ، پھر اور ترقی ہوتی ہے اور ان میں قوتِ باصرہ پیدا ہو جاتی ہے، مگر وہ ضعیف ہوتی ہے، مثلاً چیونٹی اور شہد کی مکھی کہ ان کی آنکھوں میں پپوٹے نہیں ہوتے، اس کے بعد ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہیں جن میں پانچوں حواس پائے جاتے ہیں، یہ حیوانیت کا کامل ترین درجہ ہے، لیکن اس میں بھی فرق مراتب ہوتا ہے: بعض حیوانات غبی اور بعض ذکی الحس ہوتے ہیں، جو تربیت اور امر و نہی کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، مثلاً گھوڑا اور باز، اس کے بعد حیوانیت کی ترقی کی آخری منزل انسان کے ابتدائی درجہ سے مل جاتی ہے اور بندر وغیرہ جانور پیدا ہو جاتے ہیں جن میں اور انسان میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے، اس درجہ پر پہنچ کر اس کا قد سیدھا ہو جاتا ہے اور اس میں کسی قدر قوتِ تمیز پیدا ہو جاتی ہے اور وہ تربیت کا اثر قبول کرتا ہے، یہ حیوانیت کا اعلیٰ ترین اور انسانیت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے اور اس درجہ کے انسان حبشی وغیرہ ہیں، جن میں اور حیوانات میں بہت کم فرق پایا جاتا ہے، رفتہ رفتہ اس میں اور ترقی ہوتی ہے، یہانتک کہ نہایت ذہین و فطین انسان پیدا ہو جاتے ہیں، جو علوم و فنون کے مشکل مسائل حل کر سکتے

ہیں، ان میں بھی ہر فرد کی ذہانت مختلف ہوتی ہے، یہانتک کہ ایسے انسان پیدا ہو جاتے ہیں جو آیندہ واقعات کے متعلق پیشینگوئی کر سکتے ہیں اور غیب کی خبریں دے سکتے ہیں، انسان اس درجہ کو پہنچ کر ملکوتیت سے قریب تر ہو جاتا ہے اور اس میں اور فرشتوں میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے، اسی درجہ کا نام رسالت اور نبوت ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ابن مسکویہ نے نبوت کی حقیقت پر جو کچھ لکھا ہے وہ حکمائے یونان سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ یہ باطنیون کی صدائے بازگشت ہے، چنانچہ رسائل اخوان الصفا میں نبوت کی حقیقت بالکل موجودات کی اسی ارتقائی ترتیب سے ثابت کی گئی ہے اور ان رسالوں کے مصنفین نے لکھا ہے کہ

"معدنیات کا ابتدائی درجہ خاک ہے اور انتہائی درجہ نباتات ہے' اسی طرح نباتات کا آخری درجہ حیوانات ہے اور حیوانات کا آخری درجہ انسان ہے اور انسان کا آخری درجہ ملائکہ سے جاکر مل جاتا ہے"(۱)۔

اس کے بعد نہایت تفصیل سے نباتات اور حیوانات کی ابتدائی اور انتہائی مدارج کی ترتیب بیان کی ہے اور اخیر میں انسانیت کا وہ آخری درجہ جہاں پہنچ کر انسان فرشتوں کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، بیان کیا ہے اور اس کے اوصاف و خصائص بیان کیے ہیں اور یہ وہی اوصاف و خصائص ہیں جو پیغمبروں میں پائے جاتے ہیں۔

فلسفۂ اخلاق

یونانی کتابوں کے تراجم کے سلسلہ میں اگرچہ حکمائے یونان کے فلسفۂ اخلاق کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے گئے تھے، لیکن چوتھی صدی تک حکمائے اسلام نے خود فلسفیانہ اصول کے مطابق خالص فلسفۂ اخلاق پر کوئی کتاب نہیں لکھی تھی، ابن مسکویہ پہلا شخص ہے جس نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب بالکل فلسفیانہ انداز پر لکھی، چنانچہ خود لکھتا ہے کہ ہم نے یہ کتاب عوام کے لیے نہیں، بلکہ ان لوگوں کے لیے

(۱) رسالہ اخوان الصفاء ج ۴ ص ۲۱۴

لکھی ہے جو فلسفہ سے دلچسپی رکھتے ہیں(۱)۔

ابن مسکویہ سے پہلے مصنفین رسائلِ اخوان الصفاء نے ایک مستقل رسالہ اخلاق پر لکھا تھا، لیکن اس کا انداز زیادہ تر مذہبی اور واعظانہ تھا، تاہم اس سے جو فلسفیانہ باتیں اخذ کی جاسکتی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں،

(۱) انسان کی فطرت اور اخلاق میں جو اختلافات پیدا ہوتے ہیں ان کے چار سبب ہیں:

ا۔ ایک سبب اخلاط اور ان کے مزاج کا اختلاف ہے، مثلاً گرم مزاج لوگ زیادہ تر بہادر اور فیاض ہوتے ہیں،

۲۔ دوسرا سبب سرزمین اور آب و ہوا کا اختلاف ہے، کیونکہ ان چیزوں کا اثر اخلاط پر پڑتا ہے اور اخلاط کے تغیرات سے اخلاق میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے،

۳۔ تیسرا سبب آبائی مذہب، اساتذہ، مربی اور معلم ہیں، مثلاً جو بچے بہادروں اور شہسواروں کے ساتھ نشو و نما پاتے ہیں وہ بھی بہادر ہو جاتے ہیں اور جنکی تربیت عورتوں اور مخنثوں کے ساتھ ہوتی ہے، ان میں زنانہ پن پیدا ہو جاتا ہے، باپ ماں، بہن بھائی، دوست و احباب، مربی، اساتذہ اور مذہب کے اثر کو بھی ان ہی پر قیاس کرنا چاہیے،

۴۔ چوتھا سبب احکامِ نجوم کا اختلاف ہے، مثلاً جو بچے ایسے اوقات میں پیدا ہوتے ہیں جن میں آتشیں ستارے بروجِ آتشین میں ہوتے ہیں ان کا مزاج گرم ہوتا ہے، اس لیے ان میں وہی اخلاق پائے جاتے ہیں جو گرم مزاج والوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاق کی دو قسمیں ہیں، ایک تو فطری اخلاق جو اخلاط، مزاج، آب و ہوا اور ستاروں کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں، دوسرے

(۱) تہذیب الاخلاق ص ۸۹

کسی اخلاق جو تعلیم و تربیت اور مذہب وغیرہ کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں، اس سے اخلاق کی تعریف بھی نکل آئی، یعنی فطری اخلاق وہ ہیں جو انسان سے بغیر غور و فکر کے نہایت آسانی کے ساتھ ظہور پذیر ہوں، مثلاً جو شخص فطرۃً بہادر ہوتا ہے وہ نہایت آسانی کے ساتھ اپنے آپ کو خطرے میں ڈال سکتا ہے، لیکن جو شخص فطرۃً بہادر نہیں ہوتا اس کو بہادری کے کام کرنے میں غور و فکر، ریاضت اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ صرف وعد، وعید، مدح وذم اور ترغیب وترہیب سے اس کام کو کر سکتا ہے، شریعت بلکہ تعلیم و تربیت کا تعلق اسی دوسری قسم یعنی کسی اخلاق سے ہے اور شریعت میں جو وعد وعید اور ترغیب و ترہیب بہ کثرت آئی ہے، اس کا فلسفہ یہی ہے۔

(۲) بعض لوگوں کا عقیدہ ان کے اخلاق کے مطابق ہوتا ہے، مثلاً بعض مذاہب کا میلان تعصب اور جنگ و جدل کی طرف اور بعض کا زہد، ورع اور نرمی اور خوش اخلاقی کی طرف ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان مذاہب کے پیرووں کی اخلاقی حالت مختلف ہوتی ہے اور اسی اخلاقی اختلاف کے بموجب وہ اپنا مختلف عقیدہ قائم کر لیتے ہیں، اس کے برعکس بعض لوگوں کے اخلاق، ان کے عقیدے کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ ایسا شخص جب کسی عقیدہ یا مذہب کا پابند ہوتا ہے تو ہر طریقہ سے اپنے عقیدہ اور مذہب کی تائید کرتا ہے، اس لیے یہ اس کی اخلاقی فطرت ہو جاتی ہے اور وہ صرف ان ہی اخلاق کی پابندی کرتا ہے جو اس کے عقیدے کے مطابق ہوتے ہیں،

(۳) انسان میں جو فطری اخلاق پائے جاتے ہیں ان میں بعض تو

ا۔ نفس نباتیہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً کھانے پینے کی خواہش اور ان سے لطف اندوزی،

۲۔ بعض نفس حیوانیہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً مباشرت، انتقام اور ریاست کی خواہش،

۳۔ بعض نفس ناطقہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً صنعت و حرفت، عزت و رفعت کی خواہش۔

یہ تمام اخلاق اگرچہ تمام انسانوں میں فطرۃً پائے جاتے ہیں، لیکن ہر شخص ان میں سے وہ اخلاق اختیار کر لیتا ہے جس کے اسباب مہیا ہو جاتے ہیں، جس کو صنعت و حرفت کے اسباب میسر آجاتے ہیں وہ صنّاع ہو جاتا ہے، جس کو علوم و فنون کے سامان مل جاتے ہیں وہ عالم ہو جاتا ہے، جس کو سلطنت مل جاتی ہے، وہ عزت، رفعت اور ریاست حاصل کر لیتا ہے، جس کو عیش و تنعم کے ذرائع مل جاتے ہیں وہ عیش پسند اور شہوت پرست ہو جاتا ہے،

۴۔ بعض نفس عاقلہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً علوم و معارف کی خواہش،

۵۔ بعض نفس قدسیہ ملکیہ کی طرف منسوب ہیں، مثلاً خدا کے تقرب حاصل کرنے اور اس سے فیض حاصل کر کے اپنے ابنائے جنس کی طرف پہنچانے کی خواہش،

لیکن یہ تمام خواہشیں ایک عام اور عالمگیر خواہش کے زیر اثر ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے اور وہی ان تمام خواہشوں کا سرچشمہ ہے، یعنی ہر انسان میں یہ خواہش پائی جاتی ہے کہ وہ بہترین حالات میں زندہ رہے اور فنا نہ ہونے پائے اور یہی خواہش اور تمام فطری خواہشوں کی بنیاد ہے اور یہ تمام فطری خواہشیں انسان کے تمام اخلاق کا اصول ہیں، اس اصول کے مطابق سعادتِ انسانی کی دو قسمیں ہیں، ایک سعادت دنیوی جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان جہاں تک ممکن ہو بہترین حالات میں زندہ رہے، دوسرے سعادتِ دینی جس کا منشا یہ ہے کہ انسان بہترین حالات میں اخروی زندگی بسر کرے، اسی سے دنیوی اور دینی اخلاق یا دوسرے الفاظ میں اہلِ دنیا اور اہلِ آخرت کے اخلاق کی تجدید و تقسیم بھی ہو جاتی ہے، دنیوی یا

اہل دنیا کے اخلاق وہ ہیں جن میں کسب و اختیار، غور و فکر، ریاضت و اجتہاد کو کوئی دخل نہیں، بلکہ فطرۃً ان کا ظہور ہوتا ہے اور اس حالت میں انسان کا درجہ حیوانات سے ممتاز نہیں ہوتا، اس کے خلاف دینی یا اہلِ آخرت کے اخلاق وہ ہیں جو کسب و اختیار، غور و فکر اور ریاضت و اجتہاد سے حاصل ہوتے ہیں، شریعت کے اوامر و نواہی، وعدو عید، اور ترغیب و ترہیب پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انکا تعلق اسی کسبی اور عقلی اخلاق سے ہے، جو فطری اخلاق کے بالکل ضد واقع ہوئے ہیں، روزہ رکھنا، سردی میں وضو کرنا، نرم بستر چھوڑ کر راتوں کو نماز کے لیے اٹھنا، بھوکوں اور محتاجوں کے ساتھ ہمدردی کرنا، ہیجان شہوت کی حالت میں پاکدامنی اختیار کرنا، غصہ کے وقت تحمل و بردباری کرنا، مصیبت میں صبر کرنا، دنیوی ساز و سامان کے باوجود زہد اختیار کرنا، یہ سب دینی اور اخروی اخلاق ہیں جو انسان کی فطری خواہشوں کے بالکل مخالف ہیں، ایک حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس آیت کے معنی پوچھے گئے

خذالعفو وامربا لعروف و اعرض عن الجاھلین (اعراف، ۱۹۹:۷)	عفو و درگذر کرو، نیکی کا حکم دو اور جاہلوں سے منہ موڑ لو،

تو آپ نے فرمایا کہ اس آیت میں تمام محاسنِ اخلاق جن کی تعداد سات ہے، جمع کر دیے گئے ہیں، ایک یہ کہ جو شخص تم پر ظلم کرے اس کو معاف کردو، جو شخص تم کو محروم کرے اس کو دو، جو شخص تم سے قطعِ تعلق کرے اس سے تعلق پیدا کرو، جو شخص تم سے بدسلوکی کرے، اس سے سلوک کرو، جو شخص تمھاری بدخواہی کرے اس کی خیر خواہی کرو، جو شخص تمھاری غیبت کرے اس کے لیے استغفار کرو، جو شخص تم کو غصہ دلائے اس کے ساتھ بردباری کرو، اور یہ ظاہر ہے کہ یہ تمام اخلاق فطری اخلاق کے ضد واقع ہوئے ہیں۔

یہ رسائل اگرچہ ابن مسکویہ ہی کے زمانے میں لکھے گئے لیکن ابن مسکویہ نے

ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا، بلکہ حکمائے قدیم یونان نے فلسفۂ اخلاق کے متعلق جو نظریے قائم کیے تھے، ان کو پیش نظر رکھ کر اس فن کے مہمات مسائل کی تفصیل کی، اس نے جس ترتیب سے حکمائے یونان کے نظریات کے مطابق اخلاقی مسائل کی تشریح کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے اندر ایک روح ہے، جو جسم اور عرض نہیں ہے، بلکہ ایک مستقل جوہر ہے اور اس میں خاص خاص قوی و ملکات ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے، ان ہی سے انسان اور تمام جانوروں سے ممتاز ہوتا ہے اور ان ہی سے اس کی انسانیت کی تکمیل ہوتی ہے، انسان کے یہ مخصوص قوی و ملکات وہ ہیں جو ارادہ، تمیز اور غور و فکر سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن اس قسم کے افعالِ ارادیہ برے بھی ہوتے ہیں اور بھلے بھی، لیکن برائی اور بھلائی کا معیار یہ ہے کہ ہر چیز کے پیدا کرنے کا جو مقصد ہے، اگر اس کے افعال و اعمال سے وہ مقصد پورا ہوتا ہے تو وہ اچھی ورنہ بری ہے، مثلاً گھوڑے کے پیدا کرنے کا مقصد یہ ہے کہ چست و چالاک اور تیز رو ہو، اگر اس میں یہ اوصاف پائے جاتے ہیں تو وہ بہترین گھوڑا ہے، ورنہ گدھے سے بھی بدتر ہے، اسی لیے انسان جس غرض سے پیدا کیا گیا ہے اگر اس کے افعال و اعمال سے یہ غرض پوری ہوتی ہے تو وہ انسان کامل ہے اور اگر اس کے افعال و اعمال اس کے مخالف ہیں تو وہ جانور ہے، لیکن چونکہ اس قسم کے قوی ملکات اور افعال نہایت کثرت سے ہیں، اس لیے ایک انسان ان تمام فرائض و اعمال کے ادا کرنے کی قوت نہیں رکھتا، بلکہ ان کی تکمیل کے لیے مختلف جماعتوں کی ضرورت ہوتی ہے، اس بنا پر انسان گویا ایک جسم ہے، جس کے مختلف اعضاء ہیں جن کی باہمی معاونت سے اس جسم کی تکمیل ہوتی ہے۔

اس اصول کی بنا پر وہ رہبانیت اور ترک دنیا کو کوئی اخلاقی فضیلت نہیں قرار دیتا، بلکہ اس کے نزدیک اس حالت میں انسان کی تمام اخلاقی قوتیں مردہ ہو جاتی ہیں اور وہ بمنزلہ جمادات ہو جاتا ہے، چنانچہ لکھتا ہے کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ تمام

حیوانات میں انسان اپنی ذات کی تکمیل خود نہیں کر سکتا، بلکہ اس کے لیے ایک بہت بڑی قوم کی اعانت کی ضرورت ہوتی ہے، اسی لیے حکماء کا قول ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے، یعنی وہ ایک ایسے شہر کا محتاج ہے جس میں بہت سے لوگ رہتے ہوں، تاکہ اس طریقہ سے سعادتِ انسانیہ کی تکمیل ہو، اس لیے ہر انسان طبعاً و ضرورۃً دوسرے کا محتاج ہے، اور اس لیے انکی دوستی، معاشرت اور محبت پر مجبور ہے، جب یہ ایک طبعی اور ضروری چیز ٹھہری تو ایک عقلمند آدمی تنہائی اور بے تعلقی کی زندگی کو کیونکر پسند کر سکتا ہے؟ اس لیے جو لوگ انسانوں سے الگ رہ کر پہاڑوں کے غاروں یا میدانوں میں خانقاہیں بنا کر یا شہروں کی سیاحت میں مشغول رہ کر زندگی بسر کرتے ہیں، ان کو کوئی انسانی فضیلت نہیں حاصل ہوتی، جو لوگ لوگوں سے مل جل کر شہروں میں نہیں رہتے، ان سے پاکدامنی، فیاضی اور عدالت کا اظہار نہیں ہو سکتا، بلکہ ان کے تمام قویٰ و ملکات بیکار ہو جاتے ہیں اور ان سے برائی اور بھلائی کچھ بھی صادر نہیں ہوتی اور اس صورت میں وہ بمنزلۂ جمادات اور مردوں کے ہو جاتے ہیں، اس لیے وہ لوگ خود اور دوسرے لوگ بھی ان کی نسبت گمان کرتے ہیں کہ وہ پاکدامن ہیں، حالانکہ وہ پاکدامن نہیں ہیں، عادل ہیں حالانکہ عادل نہیں ہیں اور تمام فضائلِ اخلاق کا یہی حال ہے، یعنی جب ان سے برائیاں صادر نہیں ہوتیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ ان میں فضائلِ اخلاق پائے جاتے ہیں، حالانکہ فضائل اخلاق عدمی چیز نہیں ہیں، بلکہ وہ افعال و اعمال ہیں جو انسانوں کی مشارکت اور مختلف قسم کے اجتماعات میں ظاہر ہوتے ہیں (۱)۔

اب سوال یہ ہے کہ انسان کے پیدا کرنے کی غرض و غایت کیا ہے، ایک گروہ کے نزدیک انسان کے پیدا کرنے کا مقصد صرف مادی لذتیں ہیں اور اس کے تمام قویٰ و ملکات ان ہی لذتوں کے حاصل کرنے کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، مثلاً اس

(۱) تہذیب الاخلاق ص ۳۶

کو قوتِ حافظہ اس لیے دی گئی ہے کہ جب اس کو کھانے پینے کی لذت یاد آئے تو اس کے دل میں دوبارہ اسکا شوق پیدا ہو اور وہ دوبارہ اس کو حاصل کرے، جنت کا شوق ان لوگوں کے دلوں میں اسی لذت کے حاصل کرنے کے لیے پیدا ہوتا ہے، جو لوگ زہد و رہبانیت اختیار کرتے ہیں، ان کا مقصد بھی ان ہی لذتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے، کیونکہ وہ تھوڑی سی لذتوں کو اس لیے چھوڑتے ہیں کہ بڑی لذتوں کو حاصل کریں، گویا یہ ایک قسم کی منفعت بخش تجارت ہے، لیکن یہ اس گروہ کی سخت غلطی ہے، اولاً تو اس حالت میں انسان اور تمام جانوروں بلکہ کیڑوں مکوڑوں تک سے ممتاز نہیں ہوتا، دوسرے انسان متضاد عناصر یعنی حرارت، برودت، یبوست اور رطوبت سے مرکب ہے اور کھانے پینے کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ اجزاے بدنی کے تحلیل ہونے سے جو امراض پیدا ہوتے ہیں ان کے ذریعہ سے ان کا علاج کیا جائے اور اس کی جسمانی ترکیب میں خلل نہ آئے لیکن مرض کا علاج سعادت یا فضیلت نہیں ہے، بلکہ سعید صرف وہ شخص ہے جس کو مرض لاحق ہی نہ ہو۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ یہ گروہ جب کسی شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے ان لذتوں کو بالکل چھوڑ دیا ہے، روزے رکھتا ہے، گھاس پات کھا کر زندگی بسر کرتا ہے تو وہ اس کی نہایت عزّت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اس گروہ میں ایک ایسی قوت ممیّزہ ہے جو اس کو یہ بتاتی ہے کہ فضیلت کوئی دوسری چیز ہے اور اسی فضیلت کی بنا پر وہ اس شخص کی عزت کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی سعادت لذت اور ترکِ لذت نہیں ہے، بلکہ اس کی سعادت اس کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، کیونکہ انسان ایک مرکب چیز ہے اور مرکبات کا کمال اس کے اجزائے کمال سے مختلف ہوتا ہے، مثلاً تخت کا کمال لکڑی کا کمال نہیں ہے بلکہ لکڑی کے باہم جوڑنے سے جو شکل پیدا ہوئی ہے وہی اس کا کمال ہے، اس اصول کے مطابق انسان دو قوتوں کا مجموعہ ہے، ایک قوت عاقلہ

جس کے ذریعہ سے وہ علوم و معارف حاصل کرتا ہے، دوسری قوتِ فاعلہ جس کے ذریعہ سے وہ تمام امور میں تنظیم و ترتیب پیدا کرتا ہے، اس لیے انسان کی سعادت ان ہی دونوں اجزا یعنی جزو نظری اور جزو عملی کی تکمیل ہے، پہلے جزو کے ذریعہ سے وہ صحیح علوم اور صحیح عقائد حاصل کرتا ہے اور اس پر الٰہیات کے تمام اسرار منکشف ہو جاتے ہیں، دوسرے جزو کے ذریعہ سے وہ اخلاقی کمال حاصل کرتا ہے جس کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے کہ وہ اپنے تمام قویٰ و افعال کو اس طرح مرتب کرتا ہے کہ ان میں ایک قوت دوسری قوت پر غالب نہ آنے پائے، بلکہ ان میں باہم مصالحت ہو جائے، یہ ترتیب پہلے تو ایک شخص کی ذات کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، پھر ترقی کرتے کرتے ایک تمدنی نظام قائم ہو جاتا ہے اور اب تمام انسان اپنی مشترکہ سعادت کو حاصل کر لیتے ہیں، یہی کمال انسان کے پیدا کرنے کی غرض و غایت ہے کیونکہ کمال اور غرض دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، جب تک کوئی چیز قوت سے فعل میں نہیں آتی غرض کہی جاتی ہے اور جب قوت سے فعل میں آجاتی ہے تو اس کو کمال کہتے ہیں۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ انسان میں کتنی قوتیں ہیں، جن کی تنظیم و ترتیب سے اخلاقی فضائل کا اظہار ہوتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان تین متضاد قوتوں کا مجموعہ ہے، ایک قوت کا کام صرف غور و فکر کرنا اور حقائق کو معلوم کرنا ہے، دوسری قوت سے غصہ، بہادری، ترفع، اقتدار اور [illegible] کی خواہش پیدا ہوتی ہے، تیسری قوت سے کھانے پینے اور دوسری قسم کی [illegible] حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے، پہلی قوت کے اعتدال کا نام حکمت، دوسری قوت کے اعتدال کا نام شجاعت، اور تیسری قوت کے اعتدال کا نام عفت ہے، ان تینوں قوتوں کے مجموعی اعتدال سے ایک اور اخلاقی فضیلت پیدا ہوتی ہے، جس کو عدالت کہتے ہیں، اس لیے یہی چاروں چیزیں یعنی حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت

اصول اخلاق میں داخل ہیں اور تمام اخلاقی فضائل ان ہی سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن ان اخلاقی فضائل کے دو جانب ہیں، جن کو رذائلِ اخلاق کہتے ہیں، ان کے وسط میں جو درجہ ہے اسی کا نام اخلاقی فضیلت ہے، مثلاً چالبازی اور حماقت کے بیچ میں جو درجہ ہے وہ حکمت، حرص اور بالکل خواہش کے نہ پیدا ہونے کے درمیان کا درجہ عفت، بزدلی اور تہور یعنی نامناسب اور غیر دانشمندانہ اقدام کے درمیان میں جو درجہ ہے وہ شجاعت، ظلم کرنے اور ظلم کے برداشت کرنے کے درمیان کا نام عدالت ہے، اب سوال یہ ہے کہ ان اصولِ اخلاق سے انسانوں میں جو مختلف قسم کے اخلاق پیدا ہو جاتے ہیں، وہ طبعی اور قدرتی ہیں یا غیر قدرتی؟ یا یہ کہ انسان طبعاً خوش اخلاق پیدا کیا گیا ہے یا بد اخلاق؟ رواقیین کا خیال ہے کہ تمام انسان طبعاً خوش اخلاق پیدا کیے گئے ہیں، البتہ بد اخلاقوں کی صحبت میں رہ کر بد اخلاق ہو جاتے ہیں، اس کے مخالف حکمائے قدیم کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ انسان فطرۃً بد اخلاق پیدا کیا گیا ہے، البتہ تعلیم و تادیب سے خوش اخلاق ہو سکتا ہے، لیکن جالینوس نے ان دونوں نظریوں کو اس طرح باطل کیا ہے کہ اگر انسان فطرۃً خوش اخلاق پیدا کیا گیا ہے اور صرف تعلیم سے خوش اخلاق ہو سکتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ اس نے بد اخلاقی کیونکر سیکھی؟ اگر دوسروں سے سیکھی ہے تو اس صورت میں تمام انسان فطرۃً خوش اخلاق نہیں قرار دیے جا سکتے اور اگر اپنی ذات سے سیکھی ہو تو وہ خود فطرۃً خوش اخلاق نہیں ہے، اسی دلیل سے اس نے دوسرے نظریہ کو بھی باطل کیا ہے، یعنی اگر انسان فطرۃً بد اخلاق پیدا کیا گیا ہے اور خوش اخلاقی دوسروں سے سیکھی ہے تو تمام انسان بد اخلاق نہیں تسلیم کیے جا سکتے اور اگر اپنی ذات سے سیکھی ہے تو وہ فطرۃً بد اخلاق نہیں ہے، ان دونوں نظریوں کے باطل کرنے کے بعد اسکی رائے یہ ہے کہ انسانوں میں کچھ لوگ جنکی تعداد بہت کم ہے، فطرۃً خوش اخلاق پیدا کیے گئے ہیں جو کسی صورت سے بد اخلاق نہیں ہو سکتے۔ کچھ لوگ جنکی تعداد بہت زیادہ ہے فطرۃً بد اخلاق پیدا کیے گئے

ہیں جو کسی حالت میں خوش اخلاق نہیں ہو سکتے کچھ لوگ ان دونوں کے درمیان میں ہیں اور یہی لوگ تعلیم، تادیب اور صحبت کے اثر سے خوش اخلاق یا بد اخلاق بنائے جا سکتے ہیں۔

ارسطو نے بذات خود کوئی نظریہ نہیں قائم کیا ہے، البتہ اس نے یہ لکھا ہے کہ بد اخلاق لوگ تعلیم و تادیب اور وعظ و پند سے خوش اخلاق بنائے جا سکتے ہیں، لیکن اس کے مراتب مختلف ہیں، بعض لوگ ان چیزوں کا اثر جلد اور بعض لوگ بدیر قبول کرتے ہیں، ابن مسکویہ نے اس سے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ کوئی خلق طبعی نہیں ہے، کیونکہ طبعی چیزوں میں تغیر نہیں ہو سکتا، البتہ ان تغیرات کے قبول کرنے کے درجے غیر محدود ہیں اور جو شخص اس قسم کے اخلاقی تغیرات پیدا کرنا چاہتا ہے، اس کا فرض یہ ہے کہ وہ اس معاملے میں بالکل طبعی ترتیب اختیار کرے، مثلاً انسان میں سب سے پہلے غذا کی خواہش پیدا ہوتی ہے، اس لیے سب سے پہلے اس خواہش میں جو بے اعتدالیاں پیدا ہوتی ہیں ان کی اصلاح کرنی چاہیے، پھر درجہ بدرجہ اسی طرح اس کو انسانیت کے درجۂ کمال کی طرف لے چلنا چاہیے،

فلسفۂ اخلاق کا نہایت اہم مسئلہ یہ ہے کہ انسان کی اصلی سعادت کیا ہے؟ اس میں حکمائے یونان کی رائیں مختلف ہیں اور یہ اختلاف اس بنا پر پیدا ہوا ہے کہ خود انسان کی حقیقت کے متعلق ان حکما کی رائیں مختلف ہو گئی ہیں، فیثاغورث، بقراط اور افلاطون وغیرہ کے نزدیک انسان صرف روح کا نام ہے اور جسم اس کی حقیقت کا جزو نہیں ہے، اس لیے انسان کی سعادت صرف قوائے روحانی یعنی حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے، جسم کی اصلاح کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگر انسان نے ان قوائے روحانی کی تکمیل کر لی ہے تو جسمانی نقائص مثلاً امراض بدنی وغیرہ اس کی سعادت میں خلل انداز نہیں ہو سکتے، اسی طرح جو چیزیں انسان کی روح و جسم سے الگ ہیں مثلاً فقر و احتیاج، گمنامی اور بے سروسامانی

وغیرہ، ان سے بھی انسان کی سعادت میں خلل واقع نہیں ہو سکتا،

اس اصول کے مطابق انسان کی اصلی سعادت صرف موت کے بعد آخرت میں حاصل ہو سکتی ہے، جب تک وہ جسمانی آلائشوں سے آلودہ ہے اس کو یہ سعادت نہیں حاصل ہو سکتی، مسلمانوں میں صوفیانہ نظامِ اخلاق ان ہی حکما کی رائے کے مطابق قائم کیا گیا ہے اور رہبانیت کی بنیاد ان ہی حکمائے کے اخلاقی نظریہ پر قائم ہے،

لیکن ارسطو وغیرہ کے نزدیک انسان روح و جسم دونوں کا مجموعہ ہے، اس لیے سعادت انسانی کی تکمیل کے لیے، ان کے نزدیک جسم و روح دونوں کی اصلاح کی ضرورت ہے اور ان دونوں کی اصلاح کے بعد انسان دنیا ہی میں سعادتِ عظمیٰ حاصل کر سکتا ہے، اس اصول کے مطابق انسانی سعادت کی پانچ قسمیں ہیں،

(۱) صحت اور اعتدالِ مزاج،

(۲) مال و دولت اور اعوان و انصار،

(۳) شہرت و نیک نامی،

(۴) مقاصد میں کامیابی،

(۵) صحتِ رائے اور خوش اعتقادی

مذہب اسلام کا نظریۂ اخلاق یہی ہے اور اسی بنا پر اس نے دین و دنیا دونوں کی تکمیل کی تعلیم دی ہے؛

اس سے یہ ثابت ہوا کہ سعادت انسانی صرف عدالت، شجاعت، عفت اور اُن تمام محاسنِ اخلاق سے حاصل ہو سکتی ہے جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جن لوگوں سے ان تمام محاسن اخلاق کا ظہور ہو ان کو سعادتِ انسانی بھی حاصل ہو جائے، کیونکہ بہت سے لوگ عفت اختیار کرتے ہیں، لیکن وہ عفیف نہیں ہوتے، بہت سے لوگ بہادروں کے کام کرتے ہیں، لیکن بہادر نہیں ہوتے، بہت سے لوگ عادلوں کے کام کرتے ہیں لیکن عادل نہیں ہوتے، مثلاً اگر

ایک شخص نے کھانے پینے اور دوسری قسم کی لذتوں کو اس لیے ترک کر دیا ہے کہ اس سے زیادہ کھانے پینے اور لذت کے سامان جمع ہوں تو ان سے لطف اندوز ہو، یا یہ کہ وہ ان لذتوں سے واقف ہی نہیں ہے، جیسے بدو اور دیہاتی گنوار، یا یہ کہ ان لذتوں سے اس کو نقصان پہنچتا ہے، جیسے مریض تو اسکو عفیف نہیں کہہ سکتے، عفیف صرف وہ شخص ہے جو عفت کو ایک اخلاقی فرض سمجھ کر اختیار کرے اور اپنی تمام خواہشوں کو بقدر ضرورت مناسب طریقہ، مناسب وقت، اور مناسب حالات میں پورا کرے، اسی طرح جو لوگ فقر و فاقہ یا ذلت کے خوف سے خودکشی کر لیتے ہیں وہ بہادر نہیں ہوتے، بلکہ بزدل ہوتے ہیں، کیونکہ بہادر آدمی مصیبتوں کو صبر کے ساتھ برداشت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ کام کرتا ہے جو اس حالت کے مناسب ہوتے ہیں۔

ان اصول اخلاق میں ابن مسکویہ نے سب سے زیادہ دقیق اور فلسفیانہ بحث عدالت پر کی ہے اور بعض ایسے خیالات ظاہر کیے ہیں جن سے موجودہ دور کی اشتراکیت (سوشلزم) کے مساویانہ نظریہ کی تردید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لغت میں عدل کے معنی مساوات کے ہیں، اس لیے عادل در حقیقت وہی شخص ہے جو غیر متساوی چیزوں میں مساوات پیدا کرے، لیکن اس کے لیے اس کو سب سے پہلے وسط کی حقیقت کا علم ہونا چاہیے، تاکہ اس کے دونوں کناروں کو اس کی طرف لا سکے، مثلاً معاملات میں نفع و نقصان دو کنارے ہیں، اگر کوئی شخص اپنے واجبی حق سے کم لے تو یہ نقصان اور اگر واجبی حق سے زیادہ لے تو یہ زیادتی ہے اور ان دونوں کے درمیان کا درجہ وسط ہے اور اس وسط کی تعیین صرف شریعت کرتی ہے، مثلاً انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے باہم لین دین کرتے ہیں اور اپنے کام کا مناسب معاوضہ چاہتے ہیں، اگر ایک موچی ایک بڑھئی سے کرسی بنوائے اور اس کے بدلے اس کے لیے جوتہ بنا دے تو یہ اس کا معاوضہ ہوگا، بشرطیکہ دونوں کام مساوی درجہ کے ہوں، لیکن یہ ممکن ہے کہ ایک کام دوسرے سے بہتر ہو، اس لیے دونوں کے معاوضوں میں

مساوات صرف روپے سے پیدا ہو سکتی ہے، اس لیے عادل حقیقی روپیہ ہے، لیکن وہ بے زبان چیز ہے، اس کا استعمال ایک بولنے والا انسان کرتا ہے، اس لیے ایک حاکم کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس وقت اپنا فیصلہ کرتا ہے، جب روپیے کے متعلق دو فریقوں میں نزاع پیدا ہوتی ہے، لیکن اس حالت میں ہر کام کی قیمت اور ہر عمل کا درجہ متعین کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ تھوڑا سا کام بہت سے کام کے مساوی ہو، مثلاً ایک انجینیر تھوڑا سا غور و فکر اور تھوڑا سا کام کرتا ہے، لیکن اس کا یہ کام مزدوروں کے بہت سے کام کے برابر ہے، اس لیے اس کو مزدوروں سے زیادہ اجرت ملتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عدالت کے معنی مساوات کے ہیں، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تفضّل یعنی کسی کو اس کے حق سے زیادہ دینا ایک قابلِ ستایش کام ہے، حالانکہ وہ عدالت کے تحت میں داخل نہیں، کیونکہ عدالت وسط کا نام ہے، اس لیے جس طرح اس میں کمی کرنا مذموم ہے، اسی طرح اس میں اضافہ کرنا بھی مذموم ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کا اضافہ عدالت کے متعلق ایک قسم کی احتیاط ہے اور اخلاقی معاملات میں اس کا اضافہ قابلِ اعتراض نہیں، مثلاً اگر کوئی شخص ضرورت سے زیادہ فیاضی کر دے اور وہ اسراف کی حد تک نہ پہنچتی ہو تو یہ مذموم نہیں، بلکہ محمود ہے، یہی وجہ ہے کہ تفضل کا استعمال اسی موقع پر کیا جاتا ہے جہاں عدالت کا استعمال ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص اپنا مال ایک غیر مستحق شخص کو دیدے تو یہ احسان و تفضّل نہ ہوگا، بلکہ تضییع مال کی ایک صورت ہوگی، اس کے خلاف اگر ایک مستحق شخص کو اس کے پورے حق کے دینے کے بعد کچھ اور زیادہ دیدے تو اسی کا نام فضل و احسان ہے، لیکن اس قسم کا اضافہ عدالت کی ان ہی دو صورتوں میں جائز ہے جو انسان کے ذاتی معاملات سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن اگر ایک حاکم دو فریق کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو وہ خالص عدل اور حقیقی مساوات کا پابند ہے، وہ کسی فریق کو اس کے حق سے زیادہ بطور فضل و احسان کے نہیں دے سکتا۔

حکماء و فلاسفہ کے نزدیک نظامِ عالم عدل پر قائم ہے، اس میں خلل واقع ہوتا ہے، تو نظام عالم میں ابتری پیدا ہو جاتی ہے، لیکن ایک گروہ کے نزدیک نظامِ عالم محبت پر قائم ہے، کیونکہ عدالت کی ضرورت معاملات میں پڑتی ہے، لیکن اگر معاملہ کرنے والوں میں باہم محبت ہو تو وہ خود ہی کوئی کام انصاف کے خلاف نہ کرینگے، اس لیے عدالت کی ضرورت ہی نہ ہوگی، ابن مسکویہ نے بھی اس نظریہ کو بیحد پسند کیا ہے اور محبت اور محبت کے اقسام پر نہایت مفصل بحث کی ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان کے مقاصد تین ہیں، حصولِ لذت، حصولِ خیر، حصولِ نفع اور ان تینوں کی ترکیب سے ایک چوتھا مقصد پیدا ہوتا ہے، ان ہی مقاصد کے لحاظ سے انسانوں میں محبت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص انسان کو ان مقاصد کے حاصل کرنے میں مدد دیتا ہے وہ اس کو محبوب ہو جاتا ہے۔

(۱) جس محبت کا سبب لذت ہے وہ بہت جلد پیدا ہوتی ہے اور بہت جلد زائل ہو جاتی ہے، کیونکہ لذت خود ایک سریع الزوال چیز ہے،

(۲) جس محبت کا سبب حصول خیر ہے وہ جلد پیدا ہوتی ہے اور دیر میں زائل ہوتی ہے،

(۳) جس محبت کا سبب نفع ہے وہ دیر میں پیدا ہوتی ہے اور جلد زائل ہوتی ہے، دوستی بھی محبت ہی کی ایک خاص قسم ہے، فرق یہ ہے کہ محبت ایک بڑی جماعت میں پیدا ہو سکتی ہے، لیکن دوستی بڑی جماعت میں نہیں پیدا ہوتی۔

عشق بھی محبت ہی کی ایک قسم ہے، لیکن وہ دوستی سے بھی خاص تر ہے، کیونکہ عشق صرف دو شخصوں میں پیدا ہو سکتا ہے اور حصول نفع اس کا سبب نہیں ہوتا، وہ صرف سخت لذت پرست اور سخت خیر دوست شخص کے دل میں پیدا ہوتا ہے، عشق کی پہلی قسم مذموم اور دوسری قسم محمود ہے۔

بچوں اور طفل مزاج لوگوں میں دوستی کے پیدا ہونے کا سبب صرف لذت

پرستی ہے، اس لیے وہ بہت جلد باہم دوست بن جاتے ہیں اور بہت جلد اس دوستی کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔

بوڑھوں میں دوستی صرف نفع کے لیے پیدا ہوتی ہے اور چونکہ نفع ایک دیرپا چیز ہے، اس لیے جب تک نفع کی توقع رہتی ہے، دوستی قائم رہتی ہے، ورنہ زائل ہو جاتی ہے، نیک لوگوں میں دوستی صرف حصولِ خیر کے لیے پیدا ہوتی ہے اور چونکہ خیر ایک لازوال چیز ہے اس لیے اربابِ خیر کی دوستی ہمیشہ قائم رہتی ہے۔

محبت کے یہ تمام اسباب بعض اوقات ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات ایک سبب زائل ہو جاتا ہے اور دوسرا سبب باقی رہتا ہے، مثلاً میاں بی بی کے درمیان محبت کا ایک سبب لذت ہے، اس لیے اس کی وجہ سے دونوں میں محبت پیدا ہو جاتی ہے لیکن ان میں محبت کا دوسرا سبب حصولِ خیر اور حصولِ نفع بھی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ لذت کی وجہ سے جو محبت پیدا ہوئی ہے وہ زائل ہو جائے، کیونکہ لذت خود سریع الزوال چیز ہے، لیکن حصولِ خیر یا حصولِ نفع کی وجہ سے باہم محبت قائم رہے، لذت کے ساتھ بی بی یہ بھی چاہتی ہے کہ شوہر کما کر لائے اور میاں یہ چاہتا ہے کہ بی بی اس کی کمائی کی حفاظت کرے، اگر دونوں اس فرض کو ادا کرتے ہیں تو محبت قائم رہتی ہے، ورنہ پہلے شکایتیں پیدا ہوتی ہیں، پھر رفتہ رفتہ محبت کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔

اس صورت میں محبت کے دو مختلف سبب ہیں، لیکن میاں بی بی دونوں میں مشترک ہیں، لیکن بعض مواقع ایسے ہوتے ہیں کہ دو شخصوں میں محبت کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، عاشق معشوق سے اس لیے محبت کرتا ہے کہ اس سے لذت اندوز ہو اور معشوق اگر بازاری ہے تو وہ عاشق سے محبت کے تعلقات اس لیے قائم کرتا ہے کہ اس سے مالی نفع اٹھائے، اس صورت میں محبت کا سبب مختلف یعنی ایک جگہ لذت اور دوسری جگہ نفع ہے، اس قسم کی محبت میں ہمیشہ شکوہ شکایت پیدا ہوتے رہتے

ہیں، عاشق جلد سے جلد معشوق سے متمتع ہونا چاہتا ہے اور معشوق حصولِ نفع کے لیے ٹال مٹول کرتا ہے، اس لیے باہم شکر رنجیاں ہوتی رہتی ہیں، البتہ ارباب خیر یعنی اخیار کی محبت کا سبب نہ لذت ہوتی ہے نہ حصول نفع بلکہ صرف مناسبتِ ذاتی اس کا سبب ہوتی ہے یعنی ہر ایک دوسرے سے صرف نیکی اور فضیلت کا خواستگار ہوتا ہے اس لیے جب ان میں باہم محبت ہو جاتی ہے تو اس میں مخالفت اور منازعت نہیں پیدا ہوتی۔

باپ اور بیٹے کی محبت کے اسباب بھی اگرچہ مختلف ہوتے ہیں لیکن ان میں بھی ایک قسم کی ذاتی مناسبت ہوتی ہے، کیونکہ باپ بیٹے کے وجود کو بعینہ اپنا وجود سمجھتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کی شکل دوسرے قالب میں بدل گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک باپ سے کہا جائے کہ تمھارا بیٹا تم سے افضل ہے تو اس کو ناگوار نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ایک انسان فضیلت میں درجہ بدرجہ ترقی کرتا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اب تمھاری حالت پہلے سے بہتر ہو گئی ہے تو اس کو ناگوار نہیں گزرتا اسی طرح چونکہ وہ بیٹے کے وجود کو اپنا وجود سمجھتا ہے اس لیے بیٹے کی فضیلت کو خود اپنی فضیلت سمجھتا ہے، بلکہ یہ کوشش کرتا ہے کہ بیٹے کی حالت اس سے بہتر ہو، لیکن بیٹے کی محبت کا درجہ اس سے کم ہے، اسی لیے خدا نے بیٹے کو باپ کی تعظیم و محبت کی نصیحت کی ہے۔

فضائل اخلاق کی تحدید، تقسیم اور تفصیل کے بعد ابن مسکویہ نے رذائلِ اخلاق کے علاج اور طریقۂ اصلاح پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ اطباء جب کسی جسمانی مرض کا علاج کرنا چاہتے ہیں تو پہلے اس مرض کو معلوم کرتے ہیں، پھر اس کا سبب دریافت کرتے ہیں، پھر اس کے اضداد سے اس کا علاج کرتے ہیں، اس کی ابتداء تو پرہیز اور لطیف دواؤں سے کرتے ہیں، پھر بعض امراض میں تلخ دوائیں دیتے ہیں اور بعض صورتوں میں چیر پھاڑ کی ضرورت ہوتی ہے، اخلاقی امراض کے علاج کا بھی یہی

طریقہ ہے۔

انسان روح و جسم دونوں کا مجموعہ ہے، اس لیے ایک کے مرض کا اثر دوسرے پر پڑتا ہے، جسمانی حیثیت سے اکثر قلبی و دماغی امراض کا اثر انسان کے اخلاق پر پڑتا ہے، اس کی ذہنی قوتیں خراب ہو جاتی ہیں اور وہ اس حالت میں بد مزاج، چڑچڑا اور بد خلق ہو جاتا ہے، اسی طرح روحانی امراض کا اثر بھی جسم پر پڑتا ہے، غصہ، محبت اور رنج و غم میں انسان کانپنے لگتا ہے، اس کے چہرے کا رنگ کبھی زرد، کبھی سرخ ہو جاتا ہے، غرض اس میں اس قسم کے بہت سے جسمانی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں، اب جو شخص اخلاقی اور روحانی امراض کا علاج کرنا چاہتا ہے، اس کو سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ مرض کا اصلی سبب کیا ہے؟

(۱) اگر اخلاقی مرض کا سبب خود روح سے پیدا ہوا ہے، مثلاً انسان نے بری چیزوں پر غور و فکر کیا ہے اور اس سے اس کے دل میں برے جذبات پیدا ہو گئے ہیں تو اس وقت روح کا علاج کرنا اور اس کو ان برے خیالات سے روکنا چاہیے،

(۲) اگر اس کا سبب جسمانی ہے، مثلاً ایک شخص میں بزدلی اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ اس کے قلب میں حرارت کم ہے تو قلب کا علاج کرنا چاہیے،

طب کے دو حصے ہیں، ایک حصے میں حفظانِ صحت کے طریقے بتائے جاتے ہیں اور دوسرے حصے میں زائل شدہ صحت کا دوبارہ اعادہ کیا جاتا ہے، روحانی طب میں بھی یہ دونوں حصے موجود ہیں۔

روحانی حفظانِ صحت یعنی تحفظِ اخلاق کے طریقے حسب ذیل ہیں:

(۱) اگر انسان فطرۃً نیک ہے، تو اس کو نیک لوگوں کی صحبت اختیار کرنا اور بد لوگوں کی صحبت سے احتراز کرنا چاہیے، ورنہ ان کی صحبت کے اثر سے اس کی فطری نیکی زائل ہو جائے گی، لیکن اسی کے ساتھ اس قسم کے نیک لوگوں کی صحبت میں بھی کسی قدر جائز لطافت اور خوش طبعی کا عنصر بھی شامل ہونا چاہیے، تاکہ اس میں

ترشروئی اور بدخلقی نہ پیدا ہونے پائے،

(۲) جس طرح جسمانی صحت کے قائم رکھنے کے لیے تھوڑی سی ورزش اور سیر و تفریح کی ضرورت ہے، اسی طرح روحانی صحت کے قائم رکھنے کے لیے فلسفۂ اخلاق کے نظری و عملی حصے کا تھوڑا سا مطالعہ بھی ضروری ہے،

(۳) تخیل کے ذریعہ سے قوت شہوانیہ یا قوت غضبیہ کو حرکت میں نہیں لانا چاہیے، مثلاً اگر کسی شخص کو کسی وقت کچھ شہوانی لذتیں حاصل ہوئی ہوں تو ان کو یاد کر کے ان سے لطف اندوز نہیں ہونا چاہیے، ورنہ اس سے قوتِ شہوانیہ کو تحریک ہوگی اور اس تحریک سے شوق پیدا ہوگا جو اعمالِ شہوانیہ کا موجب ہوگا۔

(۴) انسان کو ہمیشہ اپنے اعمال پر غور و فکر کرتے رہنا چاہیے، کہ وہ اس سے عادۃً صادر ہوئے ہیں یا وہ عقل و تمیز[ص] کے مخالف ہوتے ہیں، اس لیے اس کو چھوٹی چھوٹی بداخلاقیوں کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، کہ یہ بڑی بڑی بداخلاقیوں کا سبب ہو جاتی ہیں،

(۵) اخلاقی تحفظ کے لیے ان محتاط بادشاہوں کی روش اختیار کرنی چاہیے جو دشمن کے حملے سے پہلے ہی اس کی مدافعت کا سامان کر لیتے ہیں، تاکہ عین حملے کے وقت انکو دشواری نہ پیش آئے، اسی طریقہ کے مطابق بداخلاقیوں کے پیدا ہونے سے پہلے ہی ان سے بچنے کا سامان کر لینا چاہیے اور ایسے اخلاق کا پابند رہنا چاہیے جو ان بداخلاقیوں سے محفوظ رکھ سکیں،

(۶) تحفظ اخلاق کے لیے سب سے ضروری شرط یہ ہے کہ انسان خود اپنی برائیوں کا پتہ لگاتا رہے، جالینوس نے اس کا طریقہ یہ بتایا ہے کہ وہ ایک خوش اخلاق دوست پیدا کرے اور اس سے باصرار یہ درخواست کرتا رہے کہ وہ اس کی اخلاقی برائیوں سے اسکو اطلاع دیتا رہے اور جب وہ کسی برائی کی اطلاع دے تو اس پر مسرت ظاہر کرے اور اس کی اصلاح میں مصروف ہو، جب وہ دیکھے گا کہ یہ اس پر

ص کی تشریح یہ ہے کیونکہ انسان سے بہت سے ایسے افعال صادر ہو جاتے ہیں جو عقل و تمیز

خوش ہوتا ہے اور اپنی برائی کی اصلاح کرتا ہے تو اور بھی مستعدی سے اس کے عیوب ظاہر کرے گا،

لیکن ابن مسکویہ کے نزدیک ایسا دوست نہیں مل سکتا بلکہ دشمن اس فرض کو دوست سے بہتر طریقے پر ادا کر سکتا ہے، کیونکہ دشمن کو عیوب کے ظاہر کرنے میں کوئی باک نہ ہوگا، جالینوس کے نزدیک بھی نیک لوگ دشمنوں سے اخلاقی فائدہ اٹھاتے ہیں۔

یعقوب کندی کے نزدیک اس معاملے میں انسان کو اپنے دوست واحباب کی ذات کو آئینہ بنانا چاہیے اور جو برائیاں ان میں نظر آئیں یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ برائیاں ہم میں بھی ہیں یا کم از کم ہم میں بھی پیدا ہوسکتی ہیں، اس طریقہ سے تمام برائیاں ہمارے پیش نظر ہو جائینگی اور ہم ان کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوں گے، ابن مسکویہ نے بھی اس طریقے کو پسند کیا ہے اور لکھا ہے کہ قدماء کے طریقۂ اصلاح نفس سے یہ طریقہ بہتر ہے۔

یہ طریقے تو وہ ہیں جو انسان میں سرے سے اخلاقی برائیاں پیدا ہی نہیں ہونے دیتے، لیکن اگر بدقسمتی سے روح انسانی مریض ہوگئی اور اس میں اخلاقی برائیاں پیدا ہوگئیں تو سب سے پہلے ان امراض کا نام بتانا چاہیے، ان کے اسباب بتانے چاہئیں، پھر ان کا علاج تجویز کرنا چاہیے، ابن مسکویہ نے ان تمام اخلاقی امراض کا استقصاء نہیں کیا ہے، صرف ان امراض کو لیا ہے جو لوگوں کو اکثر لاحق ہوتے رہتے ہیں اور یہ وہ امراض ہیں جو فضائلِ اربعہ یعنی شجاعت، حکمت، عفت اور عدالت کے ضد واقع ہوئے ہیں اور چونکہ ہر اخلاقی فضیلت افراط و تفریط کے درمیان وسط میں واقع ہوتی ہے، اس لیے ان فضائل اربعہ کے ضد وہ دونوں کنارے ہیں، جن کے وسط میں یہ فضائل واقع ہوئے ہیں، اس بنا پر فضائلِ اخلاق کی چار اور رذائلِ اخلاق کی آٹھ قسمیں ہیں، یعنی:

(۱) تہور اور جبن جو شجاعت کے اطراف ہیں،

(۲) حرص شدید اور عدمِ شہوت جو عفت کے اطراف ہیں،

(۳) چالبازی اور حماقت جو حکمت کے اطراف ہیں،

(۴) ظلم اور ظلم پسندی جو عدالت کے اطراف ہیں،

اصل میں یہی آٹھ اخلاقی امراض ہیں اور ان کے تحت میں اس کثرت سے اخلاقی امراض ہیں جنکا استقصاء نہیں کیا جا سکتا، مثلاً سیاہی اور سفیدی دونوں ایک دوسرے کی ضد، میں اور وہ ہم کو معلوم ہیں، لیکن سیاہی اور سفیدی کے درمیان جو اور مدارج ہیں وہ غیر محدود ہیں، اس لیے ان کا استقصاء نہیں کیا جا سکتا۔

اس اصول کے مطابق اس نے ان ہی آٹھوں اخلاقی امراض کا طریقۂ علاج بیان کیا ہے اور سب سے پہلے تہور اور جبن سے ابتدا کی ہے، وہ لکھتا ہے کہ تہور، جبن اور شجاعت کا اصلی سبب قوتِ غضبیہ ہے، یہ قوت جب اعتدال سے متجاوز ہو جاتی ہے، تو انسان بالکل دیوانہ ہو جاتا ہے اور یہ حالت بہت سے اسباب مثلاً خود بینی، فخاری، لڑائی جھگڑے، مذاق، تمسخر، بیوفائی اور ظلم سے پیدا ہوتی ہے، اس لیے قوت غضبیہ کی اصلاح کے لیے ان اسباب کا ازالہ ضروری ہے، اس کے بعد ابن مسکویہ نے ان اسباب میں سے ہر ایک کی حقیقت بتائی ہے اور ان کے عواقب و نتائج بیان کیے ہیں، لیکن یہ مباحث فلسفیانہ نہیں ہیں بلکہ واعظانہ ہیں۔

قوتِ غضبیہ کی اسی بے اعتدالی کا نام تہور ہے، اس کے مخالف جب اس قوت میں کمی آتی ہے تو بزدلی پیدا ہوتی ہے اور انسان ہر قسم کی لذت کے برداشت کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور اس میں انتقام کا جذبہ بالکل نہیں پیدا ہوتا، یہ بھی ایک بداخلاقی ہے اور اس کا علاج یہ ہے کہ قوت غضبیہ کی تحریک کے اسباب پیدا کیے جائیں، کیونکہ کوئی انسان قوت غضبیہ سے کلیۂ خالی نہیں ہوتا، بلکہ اس آگ کی چنگاریاں راکھ میں دب جاتی ہیں، اسی لیے بعض فلاسفہ خطرناک مقامات میں جاتے

تھے، تاکہ ان میں خطرات کے مقابلہ کی طاقت پیدا ہو، ایسے شخص کے لیے کسی قدر لڑائی جھگڑے میں پڑنا بھی معیوب نہیں، کیونکہ اس سے قوتِ غضبیہ کو تحریک ہوتی ہے اور وہ اخلاقی وصف پیدا ہوتا ہے، جس کو شجاعت کہتے ہیں،

اس کے بعد اس نے خوف و غم پر بحث کی ہے اور انکے علاج کے طریقے بتائے ہیں،

تجارب الامم

حکمائے اسلام میں ابن مسکویہ پہلا شخص ہے، جس نے فن تاریخ پر کتاب لکھی ہے، اس لیے اس کی یہ کتاب تاریخی اور فلسفیانہ دونوں حیثیتوں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے، تاریخی حیثیت سے وہ محض خودرو اور خود ساختہ مورخ نہ تھا، بلکہ اس نے باقاعدہ فن تاریخ کی تعلیم حاصل کی تھی اور تاریخ طبری کو ابو جعفر طبری کے ایک خاص شاگرد سے باقاعدہ طور پر پڑھا تھا، چنانچہ ۳۵۰ھ کے واقعات میں لکھتا ہے کہ "اس سنہ میں قاضی ابوبکر احمد بن کامل نے وفات پائی اور میں نے ان سے ابو جعفر طبری کی تاریخ سنی تھی، وہ ابو جعفر طبری کے شاگرد تھے اور ان سے بہت کچھ سنا تھا، لیکن میں نے ان سے اس کتاب کے سوا ابو جعفر طبری کی اور کوئی کتاب نہیں سنی، میں نے اس کتاب کے بعض حصے کو ان سے پڑھا اور بعض حصے کی اجازت لی، وہ شارع عبدالصمد میں رہتے تھے اور ان سے مجھ سے بہ کثرت ملاقاتیں ہوتی تھیں"(۱)۔

ابن مسکویہ کے زمانے تک تاریخی روایات کا بہترین مجموعہ ابو جعفر طبری کی یہی کتاب تھی، جس کی تعلیم ابن مسکویہ نے خود اس کے ایک شاگرد سے حاصل کی تھی، لیکن ابن مسکویہ نے سب سے پہلے تاریخی روایتوں پر فلسفیانہ حیثیت سے تنقیدی نگاہ ڈالی اور ان تمام روایتوں کو اپنی کتاب سے خارج کر دیا، جو طوفانِ نوح کے

(۱) تجارب الامم ج ٦ ص ۱۸۴

زمانہ سے پیشتر پیدا ہو چکی تھیں، کیونکہ اولاً تو یہ روایتیں قابل اعتماد طریقہ پر منقول نہیں ہوئی تھیں، دوسرے یہ کہ ان سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا، بلکہ جس طرح روایتِ حدیث میں دو قسم کے لوگ پیدا ہو گئے تھے، ایک تو محدثین کا گروہ تھا، جو صرف حدیثوں کے نقل و روایت سے کام رکھتا تھا، دوسرے فقہا اور ارباب رائے تھے، جو حدیثوں کے مدارج معین کرتے تھے اور ان سے مختلف نتائج نکالتے تھے، اسی طرح اس بات کی ضرورت تھی کہ تاریخی واقعات و روایات کا ایک خاص مقصد قرار دیا جائے اور جو واقعات و روایات اس مقصد سے تعلق رکھتے ہوں، ان کا انتخاب کیا جائے اور بقیہ واقعات و روایات نظر انداز کر دیے جائیں، ابن مسکویہ پہلا مورخ ہے، جس نے فن تاریخ کا ایک خاص مقصد قرار دیا اور اس مقصد کے مطابق تاریخی واقعات کا انتخاب کیا، چنانچہ اپنی تاریخ کے دیباچے میں لکھتا ہے۔

"میں نے جب قوموں کے حالات اور بادشاہوں کے تذکرے دیکھے اور شہروں کے حالات اور تاریخ کی کتابیں پڑھیں تو ان میں ایسی چیزیں پائیں جن سے ان امور کے متعلق جن کے مثل واقعات ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں اور آیندہ بھی اسی قسم کے واقعات کے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے، تجربہ حاصل کیا جا سکتا ہے، مثلاً سلطنتوں کی ابتداء ملکوں کی نشو و نما، اس کے بعد ان میں اختلال کا پیدا ہونا، پھر جو شخص اس کی تلافی کر کے اس کو بہترین حالت میں لاتا ہے، اور جو شخص ان سے غفلت کر کے اس کو زوال پذیر بنا دیتا ہے، ان سب کا بیان اسی کے ساتھ ان سیاسی واقعات کا ذکر جو شہروں کی آبادی، رعایا کے اتفاق و اتحاد اور فوج کی نیتوں کی اصلاح سے تعلق رکھتے ہیں"۔

قدیم تاریخوں میں اس قسم کے واقعات کی کمی نہ تھی، البتہ وہ دلچسپ قصوں اور کہانیوں میں مخلوط ہو کر گم ہو گئے تھے، اس لیے ان سے کوئی تاریخی فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا تھا، چنانچہ اسی سلسلے میں لکھتا ہے۔

"میں نے دیکھا کہ اس قسم کے واقعات ان واقعات کے ساتھ رل مل گئے ہیں جو

قصے اور خرافات سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے اس کے سوا اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا کہ ان کو سن کر نیند آئے اور ان کی اعجوبگی سے دلچسپی لی جائے، نتیجہ یہ ہوا کہ یہ واقعات ان واقعات میں مل کر گم ہو گئے اور ان کے درمیان منتشر ہو گئے، اس لیے ان کا جو فائدہ تھا وہ جاتا رہا"۔

اسی مقصد کی بنا پر اس نے انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو بھی نظر انداز کر دیا، کیونکہ ان سے کوئی فائدہ اور تجربہ نہیں حاصل ہو سکتا، چنانچہ لکھتا ہے:

"اسی وجہ سے میں نے انبیاء علیہم السلام کے معجزات کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ ہمارے زمانے کے لوگ ان سے آیندہ واقعات کے متعلق کوئی تجربہ نہیں حاصل کر سکتے"

یہی وجہ ہے کہ اس کی تاریخ سے سب سے زیادہ فائدہ وہ لوگ حاصل کر سکتے ہیں، جو دنیوی معاملات سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

"اسی لیے میں نے یہ کتاب مرتب کی اور اس کا نام تجارب الامم رکھا اور اس سے زیادہ تر فائدہ وہ لوگ حاصل کر سکتے ہیں جن کو دنیوی حصہ زیادہ ملا ہے، مثلاً امراء، فوجی افسر، مدبران ملک، عام و خاص لوگوں کے مدبر، اسکے بعد اور تمام طبقے کے لوگ"

اس نے اپنی تاریخ کی ابتدا سلاطین عجم کے حالات سے کی ہے اور ان کے حالات میں جو دور از کار قصے مذکور تھے، ان کی اصلی حقیقت بتائی ہے، مثلاً ان میں بعض بادشاہوں کے متعلق ایران کی قدیم تاریخوں میں لکھا ہے کہ جن و شیاطین کو انھوں نے مسخر کر لیا تھا اور ان سے کام لیتے تھے، لیکن ان کی حقیقت ابن مسکویہ نے ہوشنگ کے حالات میں یہ بتائی ہے کہ:

"اس نے اپنے حسن سیاست سے بد معاشوں کو جلاوطن کر دیا، البتہ جو لوگ ان میں سے کار آمد ہو سکتے تھے، ان کو ملازم رکھ لیا اور شیطان اور عفریت ان کا نام رکھا۔"

طہومرث کے حالات میں لکھتا ہے:

"اس نے بد معاشوں کو طلب کیا اور شیطانوں یعنی بد معاشوں کو جلاوطن کر دیا، اور ان مفسدوں اور شیطانوں میں سے جس پر غلبہ پایا ان کو سخت کاموں مثلاً پہاڑوں سے پتھر کاٹنے، عمارات بنانے اور کانوں میں کام کرنے پر لگایا، اس لیے ان سخت کاموں کی

وجہ سے مفسد لوگ اس سے ڈرنے لگے"۔

ضحاک کی نسبت ایرانی تاریخوں میں لکھا ہے کہ اس کے کاندھے پر دو سانپ تھے جن کی غذا آدمی کا دماغ تھا، لیکن ابن مسکویہ نے اس کی یہ حقیقت بتائی ہے کہ ضحاک نہایت ظالم تھا اور ہر ممکن طریقے سے لوگوں کو مرعوب کرنا چاہتا تھا، چونکہ اس کے شانے پر دو غدود تھے، اس لیے ان کو حرکت دیتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ دو سانپ ہیں، تاکہ احمق لوگ خوفزدہ رہیں۔

ان اصول کی پابندی کی وجہ سے اس کی تاریخ قصص و حکایات کے دائرے سے نکل کر تدبیر و سیاست بلکہ فن اخلاق کے دائرے میں آگئی، چنانچہ لکھتا ہے کہ وزراء و مدبرین سیاست وغیرہ جو اس کتاب سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھانے والے ہیں، تدبیر منزل اور معاشرت احباب میں بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

تاریخی حیثیت سے ابن مسکویہ کی اس کتاب کا سب سے مستند حصہ وہ ہے جو دیلمیوں کے دور حکومت کی تاریخ سے تعلق رکھتا ہے، اس سلطنت کی تاریخ خود عضد الدولہ کے حکم سے ابو اسحٰق صابی نے کتاب التاجی کے نام سے لکھی تھی، لیکنؔ عضد الدولہ بغداد کا فرمانروا ہوا تو اس کو ۳۶۷ھ میں قید کر دیا اور صرف اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ اس کو ہاتھی کے پانوں کے نیچے ڈلوا دینا چاہا، پھر لوگوں کی سفارش سے اس کو ۳۷۱ھ میں رہا کیا اور کتاب التاجی کے لکھنے کا حکم دیا، لیکن اس نے جس قسم کی تاریخ لکھی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ صابی کے ایک دوست نے اس کو تصنیف و تالیف میں مشغول دیکھ کر پوچھا کہ کیا کر رہے ہو؟ تو اس نے جواب دیا کہ جھوٹ کا طومار جمع کر رہا ہوں (۱)، لیکن اس کے برخلاف ابن مسکویہ کی تاریخ کا یہ حصہ مستند بلکہ چشم دید واقعات کا مجموعہ ہے، وہ اس سلطنت کے وزراء و امراء سے صحبت و معاشرت رکھتا تھا، جس کا ذکر اس نے خود اپنی تاریخ میں جا بجا کیا

ؔ عضد الدولہ اور ابو اسحٰق صابی میں اس قدر عداوت تھی کہ جب

(۱) ابن خلکان ج ۱ ص ۱۲

ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ :

"معزالدولہ نہایت بدزبان تھا اور اپنے وزراء کو برا بھلا کہتا تھا، وزیر مہلبی کو اس سے ناقابل برداشت صدمہ پہنچتا تھا، لیکن وہ نہایت بے پروائی سے اس کو برداشت کرتے تھے، میں اس وقت ان کا ندیم تھا اور اس بدزبانی کا ان پر کوئی اثر نہیں پاتا تھا" (۱)

ایک دوسرے موقع پر لکھتا ہے :

"میں اس دن کو یاد کرتا ہوں جس میں میں استاد رئیس کی خدمت میں بیٹھا تھا اور وہ ان تکلیفوں کو بیان کرتے تھے جو انھوں نے اور ان کی فوج نے اپنے سفر میں برداشت کیں (۲)۔"

اس صحبت و معاشرت کا جو اثر اسکی تاریخ کے اس خاص حصے پر پڑا اسکو وہ خود بیان کرتا ہے،

"اس سال (۳۴۰ھ) کے بعد کے جو واقعات میں بیان کروں گا وہ یا تو میرے عینی مشاہدات پر مبنی ہوں گے یا ایسے مستند شخص کی روایت پر جس کی روایت میرے نزدیک بمنزلہ مشاہدہ کے ہوگی، کیونکہ استاد رئیس ابوالفضل محمد بن حسین بن عمید نے مجھ سے اس واقعہ کی اور اس کے علاوہ اور واقعات کی روایت کی ہے اور ان کی روایتیں قابل اعتبار ہونے میں میرے مشاہدہ سے کم نہیں ہیں، اسی طرح ابو محمد مہلبی نے مجھ سے زیادہ تر واقعات بیان کیے جو ان کے زمانے میں ظہور پذیر ہوئے اور اس کا موقع مجھ کو طولِ صحبت اور کثرتِ مجالست سے حاصل ہوا،

ان دونوں کے زمانے کے بہت سے مشائخ نے بھی مجھ سے وہ واقعات بیان کیے جس سے تجربہ حاصل کیا جا سکتا ہے اور میں وہ تمام واقعات بیان کرتا ہوں جو مجھے یاد ہیں اور جن کو میں نے دیکھا ہے اور خود ان کا تجربہ کیا ہے (۳)۔"

یہی وجہ ہے کہ پہلی جلد کی اشاعت کے بعد اور حصوں کو چھوڑ کر اس کی تاریخ کی پانچویں اور چھٹی جلدیں شائع کی گئی ہیں، کیونکہ تاریخ طبری ۳۰۲ھ کے واقعات پر ختم ہو گئی ہے اور یہ حصے ۲۹۵ھ سے شروع ہو کر ان کے ذیل کے ساتھ

(۱) تجارب الامم ج ۶ ص ۱۴۶ (۲) ایضاً ص ۲۳۰ (۳) ایضاً ص ۱۳۶۔۱۳۷

۳۹۳ھ کے واقعات پر ختم ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ تاریخ طبری کا ذیل و تکملہ ہیں اور اسی کے ساتھ وہ دیلمیوں کے دور سلطنت کی عینی تاریخ ہیں۔

ابن ہیثم

ابو علی کینت، حسن نام، باپ کا نام بھی حسن اور دادا کا نام ہیثم تھا، جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں اس کا یہی نام اور یہی سلسلۂ نسب لکھا ہے، لیکن علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں اس کا نام محمد لکھا ہے، بقیہ سلسلۂ نسب میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن مختصر الدول میں اس کے باپ کا نام حسین لکھا ہے(۱)، اور غالباً یہی صحیح ہے۔

بصرہ کا رہنے والا تھا اور وہیں نشو ونما پائی، محمد لطفی جمعہ نے لکھا ہے کہ ۳۵۴ھ میں پیدا ہوا (۲) اور جمال الدین قفطی کی تصریح کے مطابق ۴۳۰ھ میں یا اس کے چند دنوں بعد قاہرہ میں وفات پائی۔

بہر حال وہ بصرہ میں پیدا ہوا اور اپنی عمر کا ایک حصہ سرکاری ملازمت میں بسر کیا۔ علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ وہ وزیر تھا، لیکن یہ ملازمت اس کے مذاق کے بالکل مخالف تھی، وہ علم و حکمت کا شیدائی تھا اور اسی مشغلہ میں اپنی زندگی بسر کرنا چاہتا تھا، اس لیے ملازمت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونے کے لیے حیلۃً مجنوں بن گیا اور اب اپنے عہدہ سے ہٹا دیا گیا، اس کے بعد مصر کا سفر کیا اور وہاں جامع ازہر میں قیام کیا (۳)۔

اس جنون و وحشت کے ذریعہ سے سرکاری ملازمت سے علٰحدگی کا محرک تو ہمارے تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق صرف علم و حکمت کا شوق تھا، لیکن مصر کے سفر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا محرک صرف علم و حکمت کا شوق ہی نہ تھا،

(۱) مختصر الدول ص ۳۱۶ (۲) تاریخ فلاسفۃ الاسلام محمد لطفی جمعہ تذکرہ ابن ہیثم (۳) طبقات الاطباء جلد دوم ص ۹۰

بلکہ اس میں مالی ترغیبات بھی شامل تھیں، چنانچہ جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ شاہان علویہ میں حاکم شاہ مصر کا میلان علوم حکمیہ کی طرف تھا، جب اس کو ان علوم میں ابن ہیثم کے فضل وکمال کا حال معلوم ہوا تو اس کے دل میں اس کی ملاقات کا شوق پیدا ہوا، اسی کے ساتھ لوگوں نے ابن ہیثم کے متعلق یہ روایت کی کہ وہ کہتا ہے کہ "اگر میں مصر میں ہوتا تو دریائے نیل میں ایک ایسا بند باندھ دیتا جس سے اس کی زیادتی اور کمی دونوں حالتوں میں فائدہ اٹھایا جا سکتا"۔ اس سے حاکم کا شوق اور بڑھا اور مخفی طور پر اس نے اس کے پاس بہت سا مال بھیجا اور اپنے یہاں آنے کی ترغیب دی، بہر حال اس نے مصر کا سفر کیا اور جب وہ وہاں پہنچا تو حاکم نے اس کا استقبال کیا اور نہایت عزت واحترام کے ساتھ اس کو مہمان بنایا، جب سفر کی تکان دور ہوئی تو حاکم نے دریائے نیل پر بند باندھنے کا مطالبہ کیا اور اس کے ساتھ بہت سے کاریگر اور مزدور کر دیے، لیکن جب ابن ہیثم نے پورے مصر کا دورہ کیا اور گذشتہ قوموں کے عمارات و آثار دیکھے تو اس کو معلوم ہو گیا کہ اس نے جس کام کا ارادہ کیا ہے وہ ناممکن ہے، اگر وہ ممکن ہوتا تو گذشتہ قومیں اس کام کو کر چکی ہوتیں، اب اس کا حوصلہ پست ہو گیا اور بعض مقامات کی دیکھ بھال کے بعد اس نے یہ فیصلہ کر لیا کہ یہ کام اس کی خواہش کے مطابق انجام نہیں پا سکتا، اس لیے نہایت شرمندگی اور ندامت کے ساتھ واپس آیا اور حاکم سے معذرت کی جس کو اس نے بظاہر قبول کر لیا اور ابن ہیثم کی رائے سے اتفاق کیا، اس کے بعد حاکم نے اس کو کسی دفتر میں مقرر کر دیا اور حاکم کے خوف سے ابن ہیثم نے اس عہدے کو قبول کر لیا، لیکن چونکہ حاکم سخت متلون مزاج تھا اور بغیر کسی سبب یا معمولی سبب کے جو اس کے خیال میں آجاتا تھا، لوگوں کو قتل کر دیتا تھا اس لیے ابن ہیثم نے سونچا کہ کسی طریقہ سے سبکدوشی حاصل کرنی چاہیے اور اسی پہلے طریقہ کے سوا کوئی طریقہ سمجھ میں نہیں آیا، چنانچہ وہ پاگل بن گیا اور اس کے جنون کا عام شہرہ ہو گیا، اب حاکم اور اس کے قائم مقاموں

نے اس کے تمام سرمایہ پر قبضہ کر لیا اور اس کی خدمت کے لئے ایک ملازم مقرر کر دیا گیا اور اس کے گھر میں ایک جگہ اس کو قید کر دیا گیا، حاکم کی وفات کے زمانے تک وہ اسی قید کی حالت میں رہا، لیکن جب حاکم کا انتقال ہو گیا تو تھوڑے دنوں کے بعد وہ پھر اپنی اصلی حالت پر آگیا اور اپنے گھر سے نکل کر جامع ازہر کے ایک قبہ میں مقیم ہو گیا اور زاہدانہ زندگی بسر کرنے لگا اور حاکم نے اس کے جس سرمایہ پر قبضہ کر لیا تھا، وہ اس کو واپس دے دیا گیا(۱)۔

اسی روایت کو علامہ ابن ابی اصیبعہ نے بھی نقل کیا ہے، لیکن محمد لطفی جمعہ نے تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اس پر یہ تنقید کی ہے کہ قدمائے مصر کے آثار و عمارات کو دیکھ کر ابن ہیثم کے دل میں اپنی ناکامی کا خیال کیونکر پیدا ہو سکتا تھا، کیونکہ ان آثار و عمارات کو ایک مہندسانہ اسکیم میں کوئی دخل نہیں اور ابن ہیثم کے متعلق یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ ان آثار و عمارات سے وہ اپنے وطن میں ناواقف تھا، بلکہ اس کا اصلی سبب یہ تھا کہ اس کام کے شروع کرنے کے لئے جس قدر مصارف، جس قدر تجربہ کار عملہ اور جس قدر معدنی آلات کی ضرورت تھی، اس وقت مصر اس کو مہیا نہیں کر سکتا تھا، اس لیے ابن ہیثم نے کام شروع کرنے سے پہلے ہی نہایت دانشمندانہ طور پر اس کام سے انکار کر دیا، اگر وہ کام کو شروع کر کے ادھورا چھوڑ دیتا تو اس سے مصر کو بجائے نفع کے الٹے نقصان پہنچ جاتا۔

اس کی تائید تتمہ صوان الحکمۃ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ہیثم نے علم الحیل میں ایک کتاب لکھی تھی، جس میں ایک حیلہ یہ لکھا تھا کہ جب دریائے نیل کے پانی کے کم ہو جانے سے زراعت کو نقصان پہنچے تو اس کو کیونکر جاری کیا جا سکتا ہے، اس کتاب کو لیکر وہ مصر پہنچا اور ایک سرائے میں اترا، یہاں قیام کرنے کے بعد اس سے کہا گیا کہ شاہ مصر الملقب بالحاکم دروازے پر تم کو بلا رہا ہے، اب ابن ہیثم

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۱۴۔۱۱۵

اس کتاب کو لیکر نکلا اور چونکہ پستہ قد تھا اور سرائے کے دروازے پر ایک چبوترہ تھا، اس لیے اس پر چڑھ کر دہ کتاب حاکم کے حوالے کی، حاکم ایک مصری گدھے پر سوار تھا، جس پر روپہلے ساز و سامان تھے، اس نے کتاب دیکھی تو کہا کہ تم نے غلطی کی، کیونکہ اس حیلے کے مصارف زراعت کے منافع سے زائد ہیں، اس کے بعد چبوترے کے گرانے کا حکم دیکر چلا گیا، اب ابن ہیثم کے دل میں اپنی جان کا خطرہ پیدا ہوا اور وہ رات کو بھاگ نکلا اور شام میں جاکر ایک امیر کے یہاں قیام کیا(۱)، شہرزوری نے بھی سب سے پہلے اس روایت کو نقل کیا ہے، اس کے بعد قفطی کی روایت کو لفظ ''قیل'' سے نقل کیا ہے جو اسکے ضعف کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

لیکن جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، حاکم نہایت متلون مزاج تھا، اس لیے ممکن ہے کہ جب پہلی ملاقات کے بعد ابن ہیثم شام کی طرف بھاگ نکلا ہو تو اس نے اس کام کے لیے اس کو دوبارہ طلب کیا ہو اور اس کے تجربے کے لیے اس کے ساتھ کاریگر اور مزدور کر دیے ہوں، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شہرزوری نے لکھا ہے کہ جب حاکم نے اس کو طلب کیا ہے تو وہ شام میں مقیم تھا(۲)، بہرحال اس ناکامی کے بعد اس نے زہد و قناعت کی زندگی بسر کرنی شروع کی اور جامع ازہر کے دروازے پر ایک قبہ میں مقیم ہو کر تصنیف و تالیف اور درس و تدریس میں مشغول ہو گیا، اس حالت میں اس کا ذریعہ معاش یہ تھا کہ سال میں تین کتابیں یعنی اقلیدس، متوسطات اور مجسطی اپنے ہاتھ سے لکھتا تھا اور جب اس نے ان کو لکھنا شروع کیا، تو بعض لوگوں نے ان کی قیمت ڈیڑھ سو مصری دینار دی اور اب یہ ان کی مقررہ قیمت ہو گئی، جن میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی تھی اور یہی اس کے سال بھر کا ذریعۂ معاش بن گئی(۳)۔

ابن ہیثم نے قناعت پسندی کی یہ زندگی اسی وقت سے شروع کر دی تھی،

(۱) تتمہ صوان الحکمۃ ص ۸۷ (۲) شہرزوری قلمی ص ۲۸ (۳) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۱۵

جب وہ حاکم مصر کے خوف سے شام کی طرف بھاگ نکلا تھا، چنانچہ جب وہ مصر سے بھاگ کر شام کی طرف بھاگ نکلا تھا، چنانچہ جب وہ مصر سے بھاگ کر شام میں آیا تو وہاں کے ایک امیر کے یہاں قیام کیا، میں نے اس کو بہت سا مال و دولت دیا، لیکن ابن ہیثم نے کہا کہ "میرے لیے ایک دن کا گذارا، ایک لونڈی اور ایک خادم کافی ہے، اس لیے جو رقم ایک دن کے گذارے سے زائد ہوگی اگر میں اس کو روک لونگا تو تمھارا خزانچی ہوں گا اور اگر خرچ کردوں گا تو تمھارا مہتمم اور وکیل ہونگا، لیکن اگر ان دونوں کاموں میں مشغول ہو جاؤں تو میرے علم میں کون مشغول ہوگا؟" اس کے بعد صرف اس قدر رقم قبول کی جو اس کے ضروری خرچ اور متوسط لباس کے لیے کافی تھی اور اسی زہد و قناعت کے ساتھ زندگی بسر کردی، چنانچہ ایک بار سمنان کا ایک امیر جس کا نام سرخاب تھا، اس کے پاس تعلیم حاصل کرنے کے لیے آیا، ابن ہیثم نے کہا کہ "میں تم سے تعلیم کی اجرت جس کی مقدار سو اشرفی ماہانہ ہوگی، لوں گا"، امیر نے اس کو منظور کر لیا اور اس کی خدمت میں تین سال رہ کر تعلیم حاصل کی، جب واپس جانے لگا تو ابن ہیثم نے کہا کہ "اپنا مال واپس لے لو مجھ کو اس کی ضرورت نہیں جب تم اپنے ملک میں جاؤ گے تو تمھیں اس کی زیادہ ضرورت ہوگی، میں نے اس اجرت کے ذریعہ تمھارے شوق کا تجربہ کرنا چاہا، لیکن جب مجھے معلوم ہو گیا کہ تحصیل علم میں تم کو مال و دولت کی کچھ پروا نہیں ہے، تو میں نے تمھاری تعلیم میں اپنی پوری طاقت صرف کر دی، یاد رکھو کہ کار خیر کے انجام دینے میں اجرت، رشوت اور ہدیہ کوئی چیز نہیں ہے، اس کے بعد اس کو رخصت کردیا۔

اس زہد و قناعت کے ساتھ وہ ایک عبادت گذار اور مذہبی شخص بھی تھا، چنانچہ اس کی وفات کے واقعہ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، وہ اسہالِ دموی میں مبتلا ہوا اور جب کوئی قابض دوا کھاتا تو قے کر دیتا تھا، زیست سے ناامید ہوا تو کہا کہ "ہندسہ بیکار گیا، فن طب لغو ثابت ہوا، اب صرف یہ کام رہ گیا ہے کہ جان جان

آفرین کے سپرد کر دیجائے"۔ چنانچہ قبلہ کی طرف متوجہ ہو کر کہا کہ "تیرے ہی طرف لوٹنا ہے، خداوندا! تیرے ہی اوپر بھروسہ کرتا ہوں اور تیرے ہی طرف رجوع کرتا ہوں"۔ اس کے بعد مر گیا(۱)۔

تصنیفات ابن ہیثم بچپن ہی سے علم و فن کا شائق تھا اور عمر بھر تصنیف و تالیف میں مصروف رہا، اس کی شہرت اگرچہ عام طور پر علم ریاضی میں ہے، لیکن وہ منطق اور طب میں کافی دستگاہ رکھتا تھا، ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ اس نے طب میں جالینوس کی بہت سی کتابوں کی تلخیص کی اور وہ طب کے اصول و قوانین سے کافی واقفیت رکھتا تھا، البتہ اس نے عملی طور پر طبابت نہیں کی اور اس کو معالجات کا تجربہ نہ تھا۔

ابن ہیثم نے ۴۱۷ھ تک جبکہ اس کی عمر ۶۳ سال کی تھی، جو کتابیں تصنیف کی تھیں، ان کی ایک فہرست خود مرتب کی ہے، اس کی ابتدا میں لکھتا ہے کہ "میں بچپن ہی سے لوگوں کے مختلف عقائد پر غور و فکر کرتا رہتا تھا اور مجھ کو ان سب میں شک تھا اور مجھ کو یقین تھا کہ حق ایک ہی ہے، اختلاف صرف اس کے طریقہ میں ہے، اس لیے جب میں امور عقلیہ کے ادراک میں کامل ہوا تو معدن حق کی جستجو کرنے لگا تاکہ ظن و شک کی ملمع کاریاں اور گمراہیاں کھل جائیں، چنانچہ میں نے ایسی رائے کے حاصل کرنے کا قصد کر لیا جو خدا، خدا کی رضامندی، اسکی طاعت اور تقوے تک پہنچادے، اب میں مختلف آراء و عقائد اور علوم دیانات کے دریا میں گھس پڑا، لیکن ان سے مجھ کو کچھ فائدہ نہیں پہنچا اور ان سے میں نے حق کا راستہ نہیں پہچانا، اب میں نے سوچا کہ میں حق تک صرف ان رایوں کے ذریعہ سے پہنچ سکتا ہوں جن کا مادہ تو محسوسات ہوں اور ان کی صورت امور عقلیہ ہوں اور میں نے ان کو صرف ارسطو کی منطق، طبعیات اور الٰہیات میں پایا، جب مجھ کو یہ معلوم ہوا تو میں

(۱) تتمہ صوان الحکمہ ص ۷۸۔۷۹۔۸۰

نے علوم فلسفیہ یعنی علوم ریاضیہ، طبعیہ اور الہیہ کے حاصل کرنے میں پوری طاقت صرف کر دی اور ان کے اصول و مبادی معلوم کر لیے، پھر میں نے جب دیکھا کہ انسان فانی ہے اور وہ عنفوانِ شباب میں ان اصول پر اچھی طرح غور و فکر کر سکتا ہے اور بڑھاپے میں اس کی طاقت نہیں رکھتا تو جہاں تک ہو سکا ان اصول کی تلخیص و تشریح کی اور ان کے فروع میں ایسی کتابیں تصنیف کیں جو ان اصول کی گویا توضیح و تشریح ہیں، اس وقت ذی الحجہ کا مہینہ اور ۴۱۷ھ ہے اور جب تک زندہ رہونگا اسی قسم کے کاموں میں اپنی قوت صرف کرتا رہوں گا اور اس سے میرے تین مقصد ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ جو شخص حق کا طالب ہے اس کو اپنی زندگی اور اپنی وفات کے بعد فائدہ پہنچادوں،

(۲) دوسرے یہ کہ میں نے ان علوم کو جس قدر سمجھا ہے اسکی مشق ہوتی رہے،

(۳) تیسرے یہ کہ وہ میرے بڑھاپے کے لیے ذخیرہ بنیں،

اس کے بعد اس نے اپنی تصنیفات کی تعداد بتائی ہے جس میں ۲۵ کتابیں ریاضی کی ہیں اور ۴۴ کتابیں طبعیات اور الٰہیات میں ہیں: ان کے علاوہ اور بھی بہت سے رسالے اور کتابیں تھیں جو بصرہ اور اہواز کے بہت سے لوگوں کے پاس تھیں، لیکن ان کے مسودے ضائع ہو گئے اور دنیوی امور اور سفر کے موانع کی وجہ سے ان کی نقل نہ ہو سکی، بن ہیثم کی تصنیفات کی اس فہرست کو نقل کر کے علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ یہ ذوالحجہ ۴۱۷ھ تک کی تصنیفات کی فہرست ہے، اس کے بعد جمادی الثانی ۴۱۹ھ تک کی جو تصنیفات ہیں ان کے نام بھی خود ابن ہیثم نے لکھے ہیں اور ان میں بعض کتابیں علم کلام میں ہیں، مثلاً ایک کتاب نبوت کے ثبوت میں لکھی ہے، جو لوگ نبوت کے قائل نہیں ان کی رائے کی تردید کی ہے اور نبی اور متنبی کا فرق بتایا ہے، ایک رسالہ اس مضمون پر لکھا ہے کہ حدوث عالم پر متکلمین جو دلائل

قائم کرتے ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، ایک رسالے میں حدوثِ صفاتِ باری کے متعلق معتزلہ کی تردید کی ہے۔

یہ تو وہ کتابیں ہیں جن کے نام خود ابن ہیثم نے لکھے ہیں، لیکن اس کے بعد ۴۲۹ھ تک ابن ہیثم نے اور جو کتابیں لکھی ہیں ان کی فہرست بھی علامہ ابن ابی اصیبعہ کو ملی ہے اور انھوں نے طبقات الاطباء میں ان سب کے نام درج کیے ہیں اور ابن ہیثم کی تصنیفات کی ان طولانی فہرستوں سے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ ایک کثیر التصنیف شخص تھا اور مرتے دم تک تصنیف و تالیف میں مصروف رہا، لیکن افسوس ہے کہ اب اس کی کتابیں بالکل ناپید ہیں، اس کی وفات کے بعد اس پر کفر کا فتوی بھی لگایا گیا اور تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اس کی بعض کتابیں بغداد میں جلا بھی دی گئیں(۱)، البتہ فرنچ، جرمن اور دوسری مغربی زبانوں میں اس کی تصنیفات کا بہ کثرت ذکر آتا ہے، سارٹن نے اپنی کتاب ہسٹری آف سائنس میں اس کی تصنیفات کی فہرست صفحہ ۷۲ پر دی ہے اور بردکلین نے بھی اس کے رسائل کا ذکر کیا ہے، یورپین زبانوں میں اس کی تصنیفات کے متعدد ترجمے بھی ہوئے ہیں۔

علم مناظر میں اس کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف کتاب المناظر ہے، ابن خلدون نے لکھا ہے کہ اس فن میں بہت سے یونانیوں نے کتابیں لکھیں اور مسلمانوں میں جن لوگوں نے اس فن میں تصنیفات کیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور ابن ہیثم ہے(۲)، اس کتاب کے متعلق لیبان تمدن عرب میں لکھتا ہے کہ :

"منجملہ ان تصانیف کے بہت ہی عجیب الحسن (ابن ہیثم) کی کتاب المناظر ہے جس کا ترجمہ لاطینی اور اطالی زبانوں میں ہوا تھا اور جس سے کپلر نے اپنی کتاب مناظر میں بہت کچھ کام لیا ہے، اس میں نہایت محققانہ ابواب ہیں جن میں آئینوں کے نقطۂ اجتماع الضوء اور ان میں تماثیل کے ظاہری مقامات، مسئلہ انعطاف شعائی اور تماثیلِ ظاہری کا بڑاپن وغیرہ مسائل سے بحث کی گئی ہے، اسی کتاب میں مسئلہ مندرجۂ ذیل کو بھی

(۱) تاریخ فلاسفۃ الاسلام محمد لطفی جمعہ ص ۲۷۴ (۲) مقدمہ ابن خلدون ص ۵۳۳

جس کا حل کرنا درجۂ چہارم کی مساوات پر موقوف تھا، اقلیدس سے حل کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک مدور آئینہ میں نقطۂ انعکاس کو معلوم کرنا جس وقت کہ شے منعکس اور آنکھ کا مقام معلوم ہو۔

موسیو شال جن سے بہتر اس امر میں رائے دینے والا کوئی شخص نہیں ہے، الحسن (ابن ہیثم) کو یورپ کی کل معلومات علم مناظر کا ماخذ خیال کرتے ہیں۔"(۱)

معارف میں ابن ہیثم پر ایک مستقل مضمون شائع ہوا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

(۱) اس کتاب کی شرحیں وقتاً فوقتاً لکھی گئی ہیں، جن میں کمال الدین کی تنقیح المناظر خاص اہمیت رکھتی ہے، اس کتاب کو عربی زبان میں جناب عنایت احمد صاحب نقوی نے پانچ سال کی محنت شاقہ کے بعد علی گڈھ میں مرتب کیا، اس کے نسخے اگرچہ مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں، مگر ان میں کوئی بھی قابل وثوق و صحیح نہیں، اس کتاب کے مرتب کرنے کے بعد اس کو جرمنی روانہ کیا گیا اور وہاں سے مشہور مستشرق پروفیسر ڈاکٹر کرنکو کے ایک دیباچے کے ساتھ ہندوستان واپس آئی اور دائرۃ الترجمہ حیدر آباد دکن سے شائع ہوئی، اس کتاب میں مختلف مضامین و مسائل کے متعلق بحث کی گئی ہے، مثلاً روشنی کا انعکاس کس طرح ہوتا ہے؟ آنکھ کی ساخت کیا ہے؟ سورج اور چاند افق پر بڑے کیوں نظر آتے ہیں؟ تارے کیوں جھلملاتے ہیں؟ انسان کو ایک آنکھ کے بجائے دو آنکھیں کیوں عطا کی گئی ہیں؟ یہ اور اسی طرح دیگر سوالات کے جوابات اس کتاب میں موجود ہیں، اس کے ساتھ دیگر مسائل کا ذکر کرنا بھی مناسب ہوگا جن کے متعلق اس نے رائے زنی کی ہے، ان سب سے اہم اور دلچسپ اس کا عملی طریقہ ہے، جس کی مدد سے نور کے متعلق اس نے تحقیقات کیں، وہ اپنے علم کو مشاہدے پر قائم کرتا تھا، کسی مسئلہ کے متعلق جو نور سے تعلق رکھتا تھا، پہلے عملی طریقہ اختیار کرتا اور بعدہٗ اپنے مشاہدے کے نتائج کو من و عن بیان کرتا، مثلاً آئینوں کے متعلق جو تحقیقات اس نے کیں ان کی بناء مشاہدہ ہی تھی۔

اگر کسی اندھیرے کمرے میں ایک سوراخ کریں جس سے روشنی کا گذر ہو تو وہاں

(۱) تمدن عرب ص ۴۳۳، ۴۳۴

دیوار پر اس کا عکس پڑے گا اور اس عکس میں بیرونی اشیا کی تصویریں الٹی نظر آئیں گی، اس کو "کمرہ ایسکیورا" کہتے ہیں اور اس مشاہدہ کا نتیجہ وہ فوٹو کمرہ ہے جس سے آج لوگ عکس کشی کرتے ہیں، ابن ہیثم نے اس کا مشاہدہ پہلے پہل کیا اور اس کا استعمال اس نے سب سے اول کیا۔

ابن ہیثم کا نظریۂ نور جس کے متعلق اوپر ذکر کیا گیا ہے یہ تھا کہ شعاعیں آنکھ تک پہنچ کر ہمیں نور کے متعلق خبر دیتی ہیں، یہ نظریہ اس زمانے میں بالکل انوکھا نظریہ نظر آتا تھا اس لئے بطلیموس اور دیگر حکمائے یونان کے نظریوں کے رو سے روشنی کی ماہئیت بالکل جداگانہ خیال کی جاتی تھی، ان مسائل کے علاوہ جن کا مختصر ذکر مندرجہ بالا سطور میں کیا گیا ہے اور جن کی تحقیقات سے علم مناظر آج اس درجۂ کمال پر پہنچا ہے، ابن ہیثم نے ریاضی کے متعدد مسائل حل کیے اور اپنے فہم و ادراک کا ثبوت دیا۔(۱)

(۱) ماخوذ از مضمون معارف اکتوبر ۱۹۳۴ء

اخوانُ الصّفا

قدیم زمانہ میں موجودہ زمانہ کی طرح یہ طریقہ نہ تھا کہ اہل علم کی ایک جماعت ملکر انسائیکلوپیڈیا کے طرز پر کوئی کتاب لکھے اور اس کو کسی خاص شخص کے انتساب کے بغیر شائع کرے، لیکن چوتھی صدی کے نصف حصہ میں اہل علم کی ایک جماعت نے جو اپنے آپ کو اخوان الصفا کے نام سے موسوم کرتی تھی، اس قسم کی متفقہ کوشش کی اور مختلف فلسفیانہ موضوع پر ۵۱ رسالے لکھے جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوئے ہیں، جہاں تک تاریخ فلسفہ کا تعلق ہے قدیم زمانے میں ان رسائل کو کوئی خاص فلسفیانہ اہمیت حاصل نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ حکماء کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں ہیں ان میں ان رسالوں کا ذکر نہایت معمولی طور پر کیا گیا ہے، شہرزوری نے تاریخ الحکماُ میں ان رسائل اور ان کے مؤلفین کا ذکر صرف چند سطروں میں کیا ہے(۱)، قاضی صاعداندلسی نے طبقات الامم میں صرف اس قدر لکھا ہے کہ "کرمانی نے مشرق کا سفر کیا اور اپنے ساتھ رسائل اخوان الصفا لایا جو اس سے پہلے اندلس میں نہیں آئے تھے، علامہ ابن ابی اصیبعہ نے کرمانی کے تذکرہ میں ضمناً اسی کو نقل کر دیا ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا ہے(۲)، ان رسائل کا ذکر سب سے زیادہ مفصل طور پر قفطی نے اخبار الحکماء میں کیا ہے، لیکن ان کی فلسفیانہ اہمیت کا وہ بھی منکر ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ "اخوان الصفاء وخلان الوفاء ایک جماعت کا نام ہے جس نے جمع ہو کر قدیم فلسفہ کے مختلف انواع پر ایک کتاب لکھی اور اس کو چند مقالات پر مرتب کیا جن کی تعداد ۵۱ ہے، ان میں پچاس رسالے فلسفہ کے پچاس انواع پر ہیں اور اکیانواں رسالہ تمام مقالات کا اختصار و خلاصہ ہے،

(۱) شہرزوری ص ۱۹ (۲) طبقات الاطباُ جلد دوم ص ۴۰

اخوانُ الصّفا

قدیم زمانہ میں موجودہ زمانہ کی طرح یہ طریقہ نہ تھا کہ اہل علم کی ایک جماعت ملکر انسائیکلوپیڈیا کے طرز پر کوئی کتاب لکھے اور اس کو کسی خاص شخص کے انتساب کے بغیر شائع کرے، لیکن چوتھی صدی کے نصف حصہ میں اہل علم کی ایک جماعت نے جو اپنے آپ کو اخوان الصفا کے نام سے موسوم کرتی تھی، اس قسم کی متفقہ کوشش کی اور مختلف فلسفیانہ موضوع پر ۵۱ رسالے لکھے جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوئے ہیں، جہاں تک تاریخ فلسفہ کا تعلق ہے قدیم زمانے میں ان رسائل کو کوئی خاص فلسفیانہ اہمیت حاصل نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ حکماء کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں ہیں ان میں ان رسالوں کا ذکر نہایت معمولی طور پر کیا گیا ہے، شہرزوری نے تاریخ الحکمأمیں ان رسائل اور ان کے مؤلفین کا ذکر صرف چند سطروں میں کیا ہے(۱)، قاضی صاعداندلسی نے طبقات الامم میں صرف اس قدر لکھا ہے کہ "کرمانی نے مشرق کا سفر کیا اور اپنے ساتھ رسائل اخوان الصفا لایا جو اس سے پہلے اندلس میں نہیں آئے تھے، علامہ ابن ابی اصیبعہ نے کرمانی کے تذکرہ میں ضمناً اسی کو نقل کر دیا ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا ہے(۲)، ان رسائل کا ذکر سب سے زیادہ مفصل طور پر قفطی نے اخبار الحکماء میں کیا ہے، لیکن ان کی فلسفیانہ اہمیت کا وہ بھی منکر ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ "اخوان الصفاء وخلان الوفاء ایک جماعت کا نام ہے جس نے جمع ہوکر قدیم فلسفہ کے مختلف انواع پر ایک کتاب لکھی اور اس کو چند مقالات پر مرتب کیا جن کی تعداد ۵۱ ہے، ان میں پچاس رسالے فلسفہ کے پچاس انواع پر ہیں اور اکیانواں رسالہ تمام مقالات کا اختصار و خلاصہ ہے،

(۱) شہرزوری ص ۱۹ (۲) طبقات الاطبأ جلد دوم ص ۴۰

لیکن یہ رسالے صرف تشویقی حیثیت رکھتے ہیں، نہ ان میں مسائل کا استقصاء کیا گیا ہے، نہ انکے دلائل واضح ہیں، بلکہ وہ انواعِ فلسفہ کی ہر نوع کے مطالب کے لیے صرف تنبیہ واشارہ ہیں" (۱)۔ اس بنا پر دور جدید کے مورخین فلسفہ کے یہ الفاظ کہ "ان رسائل میں فلاسفۂ اسلام کے مباحث کا خلاصہ درج ہے اور ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مولفین نے دقیق بحث اور طویل غور و فکر کے بعد ان کو مرتب کیا ہے، مبالغہ آمیز لفاظی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، ان کی حیثیت تبلیغی رسالوں سے زیادہ نہیں ہے اور ان سے صرف پروپیگنڈے کا کام لیا گیا ہے، البتہ تاریخی حیثیت سے ان رسائل کے متعلق چند باتیں بحث طلب ہیں،

(۱) ایک یہ کہ ان کو کن کن لوگوں نے لکھا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ یہ لوگ مسلمانوں کے کس فرقہ سے تعلق رکھتے تھے،

(۳) تیسرے یہ کہ ان رسائل کے لکھنے سے ان کا کیا مقصد تھا؟

اور ہم اسی ترتیب سے ان امور پر بحث کرتے ہیں،

(۱) قفطی نے ان رسائل کے مولفین میں صرف ابو سلیمان محمد بن معشر البیسی (مقدسی)، ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی، ابو احمد المہرجانی اور عوفی کا نام لیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کے علاوہ اور لوگ بھی تھے جنھوں نے ان رسائل کو لکھا لیکن اپنے نام کا اخفاء کر کے ان کو مسودہ نویسوں میں پھیلایا اور لوگوں کو تقسیم کیا، شہرزوری نے زید بن رفاعہ کے نام کا اور بھی اضافہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان رسائل کی عبارت مقدسی نے لکھی ہے لیکن قفطی کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے زید بن رفاعہ ان رسائل کی تدوین و ترتیب میں شامل نہ تھا، بلکہ وہ محض ان مولفین کا شریکِ صحبت تھا، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ "مجھ کو ان رسائل کے مولفین کے حالات کی نہایت تلاش تھی، اسی حالت میں مجھ کو ابوحیان توحیدی کا ایک مضمون ملا جس کو اس نے

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۵۸

وزیر صمصام الدولہ ابن عزالدولہ کے ایک سوال کے جواب میں ۳۷۳ھ میں لکھا تھا۔ وزیر اس سے پوچھتا ہے کہ "مجھ کو ایک اہم بات بتاؤ، میں زید بن رفاعہ سے ہمیشہ ایک بات سنتا ہوں جو مجھے شبہہ میں ڈالتی ہے، وہ حروف والفاظ کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ب کو جو ایک نقطہ دیا گیا، ت پر جو دو نقطے لگائے گئے اور الف کو جو بغیر نقطے کے چھوڑ دیا گیا، اس کا کوئی نہ کوئی سبب اور کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوگا؟ اسی کے ساتھ وہ اور بھی بڑے بڑے دعوے نہایت بلند آہنگی کے ساتھ کرتا ہے تو بتاؤ کہ اس کی کیا حالت ہے؟ اور اس کے اخلاق کیسے ہیں؟ کیونکہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم اسکے یہاں آمدورفت رکھتے ہو، اس کے پاس بیٹھتے ہو اور خوش گپی کرتے ہو اور جو شخص کسی کی صحبت میں رہتا ہے، وہ اس کے مخفی خیالات اور مخفی مذہب سے زیادہ واقفیت رکھتا ہے"۔ ابوحیان پہلے تو ٹال مٹول کرتا ہے، پھر وزیر کے اصرار پر بیان کرتا ہے کہ "وہ ایک نہایت ذہین شخص ہے، نظم ونثر پر نہایت قدرت رکھتا ہے، حساب، بلاغت، تاریخ اور مختلف مذاہب وعقائد سے ماہرانہ واقفیت رکھتا ہے"، یہ سن کر وزیر پوچھتا ہے کہ "اس کا مذہب کیا ہے؟" ابوحیانؒ جواب دیتا ہے کہ "اس کا کوئی خاص عقیدہ نہیں، وہ کسی خاص فرقہ کی طرف منسوب نہیں، بلکہ وہ سب کچھ کہتا ہے، اس نے بصرہ میں ایک طویل زمانہ تک قیام کیا ہے اور وہاں اس کو اہل علم کی ایک جماعت مثلاً ابوسلیمان محمد بن معشر البیسی (مقدسی) ابوالحسن علی بن ہارون زنجانی، ابواحمد المہرجانی اور عوفی وغیرہ کی صحبت اور خدمت کا موقع ملا ہے، جو دوستانہ اور خیر خواہانہ اصول پر قائم ہوئی تھی اور اس نے ایک خاص مذہب ایجاد کیا تھا جس کی نسبت اس کا خیال تھا کہ اس کے ذریعہ سے اس نے رضائے الٰہی کا راستہ قریب تر کر دیا ہے، کیونکہ وہ کہتی ہے کہ شریعت، جہالت اور ضلالت سے گردآلود ہو گئی ہے اور یہ غبار صرف فلسفہ کے ذریعہ سے دور کیا جا سکتا ہے اور جب یونانی فلسفہ اور عربی شریعت ایک لڑی میں

پرودئے جائیں گے تو کمال کا درجہ حاصل ہو جائیگا، اس غرض سے اس نے فلسفہ کے تمام عملی اور علمی اجزاء پر پچاس رسالے لکھے جن کا نام رسائل اخوان الصفاء رکھا، لیکن اپنے نام نہیں ظاہر کیے"(۱)۔ اس تصریح سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ زید بن رفاعہ ان رسائل کے مولفین کا صرف شریکِ صحبت تھا، ان کا خادم تھا اور ان کے خیالات سے متاثر تھا، لیکن ان رسائل کا مؤلف نہ تھا،

(۲) اس سے زیادہ اہم بحث یہ ہے کہ ان لوگوں کے عقائد کیا تھے؟ اور وہ کس فرقے سے تعلق رکھتے تھے؟ قفطی نے لکھا ہے کہ چونکہ ان رسائل کے مولفین نے اپنے نام کا اخفا کیا، اس لیے لوگوں میں اختلاف پیدا ہوا کہ کس نے ان کو مرتب کیا اور ہر گروہ نے ظنی اور قیاسی طور پر رائیں قائم کیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ یہ بعض ائمہ کا کلام ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسل سے تعلق رکھتے تھے، پھر اس امام کے نام میں بھی اختلاف کرتے ہیں، جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ قدیم زمانے کے بعض متکلمین معتزلہ کی تصنیف ہیں (۲)۔ لیکن خود قفطی کو اس پر اطمینان نہ تھا، اس لیے اس نے مزید تحقیق کی تو اسکو معلوم ہوا کہ یہ ایک آزاد خیال گروہ تھا جس کو کسی خاص فرقہ یا کسی خاص مذہب سے تعلق نہ تھا اور خود ان رسائل کے مؤلفین بھی کہتے ہیں کہ "ہمارے بھائیوں کو کسی علم سے دشمنی نہیں رکھنی چاہیے، کسی کتاب کو نہیں چھوڑنا چاہیے، کسی مذہب سے تعصب نہیں رکھنا چاہئے، کیونکہ ہماری رائے اور ہمارا مذہب تمام مذاہب اور تمام علوم کو شامل ہے (۳)۔ بالخصوص معتزلہ سے تو ان کا کوئی تعلق ہی نہیں تھا اور انھوں نے اپنے رسائل میں معتزلہ کے بعض مشہور عقائد کی تردید کی ہے، مثلاً معتزلہ قیامت کے دن رویتِ باری کے منکر ہیں، لیکن اربابِ رسائلِ اخوان الصفاء لکھتے ہیں کہ "اس مناظرہ پسند گروہ کا خیال ہے کہ آنکھ سے صرف اجسام و اعراض دیکھے جا سکتے ہیں اور

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۵۹ (۲) ایضاً ص ۵۸ (۳) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۱۰۵

خداوند تعالیٰ بالاجماع جسم نہیں ہے، اسی قیاسی وجہ سے انھوں نے خداوند تعالیٰ کی رویت کا انکار کیا ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے کہ صرف اجسام و اعراض دیکھے جا سکتے ہیں، بلکہ اجسام تو در حقیقت دیکھے ہی نہیں جا سکتے جب تک رنگ کا وجود نہ ہو اور رنگ بھی اُس وقت تک نظر نہیں آسکتا جب تک نور نہ ہو لیکن خود نور نہ جسم ہے نہ عرض، کیونکہ اگر نور جسم ہوتا تو وہ سخت اور شفاف اجسام مثلاً شیشہ اور بلور میں سرایت نہ کر سکتا، کیونکہ جسم بالاجماع دوسرے جسم میں داخل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر ایک جسم دوسرے جسم میں داخل ہو سکے تو کل اجسام ایک جسم میں داخل ہو جائیں، اسی طرح نور عرض بھی نہیں ہے، جو کسی جسم میں حلول کیے ہوئے ہو، کیونکہ روح بھی جسم نہیں ہے، گو اُس کے افعال صرف جسم ہی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، فرشتے، شیطان، جن، روح، نفس، عقل، فعال، ان میں سے کوئی چیز جسم یا عرض نہیں ہے، لیکن ان کے افعال کا صدور جسم ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، بعینہ اسی طرح نور بھی جسم نہیں ہے، گو وہ ہم کو صرف جسم ہی کے ذریعہ سے نظر آتا ہے، اگر خدا دیکھا نہ جا سکتا تو وہ یہ کیوں کہتا

كَلَّآ اِنَّهُمۡ عَنۡ رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٍ لَّمَحۡجُوۡبُوۡنَ — ہر گز نہیں، آج کے دن وہ لوگ اپنے پروردگار سے آڑ میں ہوں گے،

خدا کی تجلی پہاڑ پر نمایاں ہوئی اور تجلی اور حجاب کا اطلاق ان اشیا پر نہیں ہوتا جو نظر نہیں آسکتیں (۱)۔

غرض اسلامی فرقوں سے بالاتر وہ خود اپنے آپ کو صرف ایک عقلی گروہ کہتے ہیں اور عقل ہی کی سرپرستی میں زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ "ہر جماعت کی نظم و ترتیب و اصلاح کے لیے ایک رئیس کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم نے اپنے بھائیوں کی جماعت کے لیے اپنا رئیس عقل کو مقرر کیا ہے

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۱۵۸

اور ان شرائط کے مطابق جن کو ہم نے اپنے رسالوں میں بیان کیا ہے اور اپنے بھائیوں کو اس کی وصیت کی ہے، اس کے فیصلوں پر راضی ہو گئے ہیں، تو جو شخص عقل کے شرائط و موجبات پر راضی نہ ہو اور ان شرائط کو قبول نہ کرے جن کی ہم نے اپنے بھائیوں کو وصیت کی ہے یا ان میں داخل ہونے کے بعد ان سے نکل آئے تو اس کی سزا یہ ہے کہ ہم اس کی دوستی سے الگ ہو جائیں، اس کے ساتھ معاشرت و معاملت نہ رکھیں، اس کو اپنے اسرار نہ بتائیں اور اپنے بھائیوں کو اس سے الگ رہنے کی ہدایت کریں(۱)۔

لیکن بااینہمہ وہ صرف عقل ہی کے متبع نہیں ہیں، بلکہ مذہبی حیثیت سے فرقۂ شیعہ سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی کی ایک شاخ ہیں اور یہ رسائل انھوں نے خاص اسی فرقہ کیلیے لکھے ہیں، چنانچہ ایک موقعہ پر لکھتے ہیں کہ ''ارے بھائی ہم نے مختلف علوم و فنون میں ۵۱ رسالے لکھے ہیں جن میں ہر ایک کی حیثیت تمہید، مقدمہ اور نمونہ کی ہے تاکہ اس کو ہمارے بھائی دیکھیں، اس کی قرأت سنیں، اس کے بعض مطالب سمجھیں اور فضیلت اہل بیت کی حقیقت کو جس کے وہ معترف ہیں جانیں کہ وہ لوگ خدا کے علم کے خازن اور نبوتوں کے علم کے وارث ہیں(۲)۔

ایک جگہ خاص طور پر شیعوں کو مخاطب کر کے لکھا ہے کہ ''خدا نے ہم میں چند باتیں ایسی جمع کر دی ہیں جو باہمی برادرانہ محبت اور دوستی کو مضبوط کرتی ہیں اور ان ہی میں رسول اللہ ﷺ کی اور آپ کے اہل بیت کی محبت اور امیر المومنین علیؑ بن ابی طالب خیر الوصیین کی ولایت ہے(۳)، لیکن انھوں نے شیعوں کی مختلف جماعتوں پر تنقید کر کے شیعیت کا درجہ بہت بلند کرنا چاہا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''بدترین لوگوں کی ایک جماعت نے شیعیت کو محض ایک پردہ بنا رکھا ہے، وہ ہر قسم کی برائیاں کرتی ہے اور جب حکام ان پر دارو گیر کرتے ہیں تو وہ کہتی ہے کہ ہم شیعہ ہیں، علوی

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۱۸۱ (۲) ایضاً ص ۲۳۳۔۲۳۴ (۳) ایضاً ص ۲۴۲

ہیں تاکہ اس کی آڑ میں پناہ لیں"۔

ایک جماعت ایسی ہے جس کے جسم ہم سے ملے ہوئے ہیں، لیکن اس کی روح ہم سے الگ ہے، وہ اپنے آپ کو علوی کہتی ہے، لیکن وہ علوی نہیں ہے، وہ صرف قرآن کا نام جانتی ہے اور اسلام کی صرف سطح سے واقف ہے، نہ علم سیکھتی، نہ فقہ کو جانتی، نہ نماز پڑھتی، نہ زکوٰۃ دیتی، نہ حج کرتی، نہ جہاد کو جانتی، نہ حرام سے بچتی، نہ برائی سے باز آتی اور ہر قسم کی برائیوں کی مرتکب ہوتی ہے، تو یہ جماعت ہمارے اہلِ ملت سے بہت دور ہے اور ہمارے شیعوں کی بہت بڑی دشمن ہے۔

ایک اور جماعت ہے جس نے نوحہ گر عورتوں اور قصہ گو واعظوں کی طرح شیعیت کو ذریعۂ معاش بنا لیا ہے، یہ جماعت صرف تبرا، گالی گلوج، لعن و طعن اور نوحہ گر عورتوں کے ساتھ گریہ وزاری کو شیعیت سمجھتی ہے اور ان کا شعار مشاہد کی مجاوری اور قبروں کی زیارت ہے، بعض شیعوں کا قول ہے کہ ائمہ آوازوں کو سنتے ہیں اور دعاؤں کو قبول کرتے ہیں، لیکن وہ اس کی حقیقت سے واقف نہیں ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام منتظر مخالفین کے خوف سے چھپا ہوا ہے، حاشاوہ ان کے سامنے موجود ہے، ان کو پہچانتا ہے اور وہ اسکے منکر ہیں (۱)، اسی فرقہ کی ترقی یافتہ شکل کا دوسرا نام باطنیت ہے اور باطنیوں کی تعلیمات کی بہت سی خصوصیات ان میں موجود ہیں، مثلاً باطنیون کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عقائد صرف اس شخص پر ظاہر کرتے ہیں جس سے یہ قسم لے لیتے ہیں کہ وہ اس کے اسرار کسی غیر پر ظاہر نہ کریگا (۲) اور رسائل اخوان الصفاء کے مولفین بھی اپنی تعلیمات مخفی طور پر دیتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ "اے بھائی ہم لوگوں سے اپنے اسرار اس لیے نہیں چھپاتے کہ ہم دنیوی بادشاہوں کے اقتدار سے ڈرتے ہیں، یا یہ کہ عوام کے شوروغل سے بچنا چاہتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ خداوند تعالیٰ کے عطیے کو محفوظ رکھیں،

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۱۹۹ (۲) الفرقان بین الفرق ص ۲۷۸

جیسا کہ مسیح علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ "حکمت نااہلوں کو نہ سکھاؤ، اگر ایسا کرو گے تو اس پر ظلم کرو گے، لیکن جو لوگ اس حکمت کے اہل ہوں ان سے اس کو نہ روکو، اگر ایسا کرو گے تو ان پر ظلم کرو گے (۱)۔

باطنیوں کی تعلیم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر چیز کے اسرار و خواص کو معلوم کرنا چاہتے ہیں، مثلاً حروف تہجی کے کیا معنی ہیں؟ حروف تہجی صرف ۲۹ کیوں ہیں؟ بعض حروف پر کیوں نقطے لگائے گئے اور بعض حروف پر کیوں نہیں لگائے گئے (۲)، یہی بات ہے جس کو زید بن رفاعہ اس طرح کہتا ہے کہ ب کو جو صرف ایک نقطہ دیا گیا، اور ت پر جو دو نقطے لگائے گئے اور الف پر کوئی نقطہ نہیں لگایا گیا اس کا کوئی نہ کوئی سبب ہوگا"۔ لیکن چونکہ ان حقائق کا علم ہر شخص کو نہیں ہو سکتا اس لیے وہ اس کو علم باطن کہتے ہیں، جس سے صرف ائمۂ اہلبیت ہی واقف ہو سکتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ "اے بھائی اکثر فلسفیوں اور حقائقِ اشیاء پر بحث کرنے والوں سے انبیاء علیہم السلام کی کتابوں کے اسرار مخفی رہ گئے، کیونکہ ان لوگوں نے ان سے بحث نہیں کی، اس لیے کہ وہ ان کی سمجھ سے بالاتر تھے، کیونکہ ان کے معانی ان ملائکہ سے ماخوذ ہیں جن کو ملاء اعلیٰ کہتے ہیں، اے بھائی تجھ کو ان لوگوں میں شامل نہیں ہونا چاہیے، جو دنیوی زندگی کے ظاہر سے تو واقف ہیں لیکن آخرت سے غافل، جن کی خدا نے اپنی کتاب میں اس طرح برائی بیان کی ہے۔

صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ — بہرے، گونگے، اندھے ہیں، اس لیے کچھ نہیں سمجھتے۔

تو کیا تمھارے خیال میں یہ لوگ آواز نہیں سنتے؟ یا رنگ کو نہیں دیکھتے تھے؟ یا معاش کے معاملے کو نہیں سمجھتے تھے؟ یہ کچھ نہیں بلکہ خدا نے ان کی برائی اس لیے بیان کی ہے کہ وہ ان معانی کو نہیں سمجھتے تھے، جو پیغمبروں کی کتابوں میں

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۲۱۵ (۲) الفرق بین الفرق ص ۲۹۲

مذکور ہیں اور جن کی طرف ہم ان رسالوں میں اشارہ کرتے ہیں اور اپنے بھائیوں کو ان کی دعوت دیتے ہیں، پیغمبروں کا یہی دین ہے اور ربانیوں اور اخیار کا یہی مذہب ہے جنھوں نے خدا کی کتاب میں ان مخفی اسرار کا تحفظ کیا ہے، جن کو صرف پاک لوگ چھو سکتے ہیں اور یہ لوگ اہل بیت ہیں جن سے خدا نے نجاست کو دور کر دیا ہے اور ان کو خوب پاک صاف کیا ہے (۱)۔

ان تمام تصریحات سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ فرقہ باطنیہ سے تعلق رکھتے تھے اور صرف اس مذہب یا ان اسرار و معانی کی دعوت دیتے تھے جو اہل بیت سے ماخوذ ہیں۔

(۳) لیکن اس دعوت کا جو مقصد تھا اس کے لیے ہم کو اس گروہ کی تنظیم و ترتیب پر غور کرنا چاہیے۔

اس سلسلہ میں سب سے مقدم بات یہ تھی کہ اخوان الصفا کا انتخاب نہایت غور و فکر سے کیا جاتا تھا اور اس گروہ کے ہر فرد کو یہ ہدایت تھی کہ جب وہ کسی کو اپنا دوست یا بھائی بنانا چاہے تو اس کو اس طرح پرکھے جس طرح درہم و دینار پرکھے جاتے ہیں، یا بیج بونے یا درخت لگانے کے لیے عمدہ مٹی والی زمین کا انتخاب کیا جاتا ہے (۲)، اگر کوئی شخص خود پسند، جھگڑالو، سخت دل، حاسد، کینہ پرور، منافق، ریاکار، بخیل، بزدل، مکار، بیوفا، متکبر، سرکش، حریص، اپنے استحقاق سے زیادہ مدح پسند ہو، یا اپنے ہمسروں کو حقیر سمجھتا ہو، یا اپنی قوت پر اعتماد رکھتا ہو وہ مودت اور اخوت کے قابل نہیں (۳)۔

اُن بوڑھوں کی اصلاح میں جو بچپن ہی سے بری رایوں کے معتقد اور بری عادتوں اور وحشت انگیز اخلاق کے خوگر ہیں، وقت ضائع نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ کسی علم کے حاصل ہونے یا کسی عقیدہ کے معتقد ہونے سے پہلے روح کی حالت اس سادہ

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۲۴۳ (۲) ایضاً ص ۱۰۸ (۳) ایضاً ص ۱۰۹

کاغذ کی ہوتی ہے جس میں کچھ لکھا نہ گیا ہو، پھر جب اس میں حق یا باطل جو کچھ لکھ دیا جاتا ہے تو اس میں کوئی دوسری بات نہیں لکھی جاسکتی اور جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا مٹانا مشکل ہو جاتا ہے، بعینہ اسی طرح جب روح میں کوئی علم، کوئی اعتقاد، کوئی عادت خواہ وہ حق ہو یا باطل جاگزیں ہو جاتی ہے تو اس کا مٹانا دشوار ہو جاتا ہے، کیونکہ خدا نے صرف ان لوگوں کو پیغمبر بنا کر بھیجا ہے جو جوان تھے اور اس بندے کو حکمت عطا فرمائی ہے جو جوان تھا، خدا کے ہر پیغمبر کی سب سے پہلے تکذیب اس قوم کے فلسفی اور مناظرہ پسند بوڑھوں نے کی ہے(۱)۔

انسانوں کے چار درجے ہیں بعض لوگ صاحب مال اور صاحب علم دونوں ہوتے ہیں، بعض لوگ دونوں سے محروم رہتے ہیں، بعض لوگوں کے پاس مال تو ہوتا ہے لیکن علم نہیں ہوتا، بعض لوگوں کے پاس علم تو ہوتا ہے لیکن مال نہیں ہوتا، تو ہمارے بھائیوں میں سے جس کے پاس علم اور مال دونوں ہوں وہ ان میں اپنے اس بھائی کو شریک کرلے جو دونوں سے محروم ہے اور اس پر احسان نہ جتائے اور اس کو حقیر نہ سمجھے جس طرح باپ اپنے بیٹے پر احسان نہیں جتاتا، لیکن اگر ایک بھائی کے پاس مال تو ہو اور علم نہ ہو تو اس کو اپنے ساتھ اس بھائی کو شریک کر لینا چاہیے جو صاحبِ علم ہو، یہ مال سے اس کی خدمت کرے اور وہ علم سے اس کو بہرہ اندوز کرے اور صاحبِ مال بھائی اپنے صاحب علم بھائی پر احسان نہ جتائے لیکن اگر صاحب علم بھائی کو جو مال سے محروم ہے ایسا شخص نہ مل سکے جو مال سے اس کی اعانت کرے تو اس کو صبر کرنا چاہیے، خدا کسی نہ کسی طرح اس کی مصیبت کو دور کر دیگا، لیکن جس بھائی کے پاس نہ علم ہے، نہ مال تو اس کے پاس پاکیزہ روح ہے، عمدہ اخلاق ہیں، اس کا دل آراء فاسدہ سے محفوظ ہے، وہ خیر اور اہل خیر کا دوست ہے، خدا نے اس کو جو کچھ دیا ہے اس پر صابر اور راضی ہے، اس لیے اس کو جاننا چاہیے کہ یہ چیزیں مال اور

(۱) رسائل اخوان الصفا جلد ۴ ص ۱۱۴۔۱۱۵

علم دونوں سے بہتر ہیں، کیونکہ ہم نے بہت سے فلسفی اور علماء کو دیکھا ہے کہ وہ فن اخلاق میں کتابیں لکھتے ہیں اور لوگوں کو اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں لیکن خود ان کے اخلاق نہایت بُرے ہیں، اسی طرح ہم نے بہت سے لوگوں کو دیکھا ہے جن کے پاس علم تو کم ہے لیکن ان کے اخلاق عمدہ ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ خوش خلقی خدا کی ایک نعمت ہے (۱)۔

غرض علمی، مالی، اخلاقی اور معاشرتی اشتراک کی بنا پر اس جماعت میں ہر طبقہ کے لوگ شامل تھے اور ہر ملک میں اُس کا جال پھیلا ہوا تھا اور ان کی تعلیم و تربیت کے لئے ہر جگہ ایک خاص شخص مقرر تھا، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "ہمارے بہت سے شریف اور فاضل بھائی اور دوست مختلف ملکوں میں پھیلے ہوئے ہیں، ان میں ایک گروہ سلاطین، امراء، وزراء، عمال اور کتاب کی اولاد کا ہے، ایک گروہ اشراف، دہقان، تجّار اور مجاہدین کی اولاد کا ہے، ایک گروہ علماء ادباء اور فقہا کی اولاد کا ہے، ایک گروہ کاریگروں اور عام کاروباری لوگوں کی اولاد کا ہے اور ہم نے ان میں سے ہر گروہ کے لیے اپنے ایک بھائی کو جسکی بصیرت اور علم کو ہم نے پسند کیا، مقرر کر دیا ہے، تاکہ وہ ہمارا قائم مقام ہو اور ان کو نرمی، مہربانی اور شفقت سے نصیحت کرے (۲)۔

اس جماعت کی ایک خاص مجلس تھی، لیکن جو لوگ اس مجلس میں شریک نہیں ہو سکتے تھے، ان کی اصلاح و تربیت کے لیے یہ رسالے لکھے گئے تھے، جو ان کو تقسیم کیے جاتے تھے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "ہمارے بھائیوں کو اس علم کی جن چیزوں کی ضرورت ہے ہم نے ان کو ۵۱ رسالوں میں بیان کر دیا ہے، تو اگر تم ہماری مجلس میں حاضر نہ ہو سکو تو ان کو دیکھو اور اپنے جن بھائیوں کو تم پسند کرو اور ان میں ہدایت کے آثار پاؤ ان کے سامنے ان کو پیش کرو" (۳)۔

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۱۱۵۔۱۱۶۔ ۱۱۸ (۲) ایضاً ص ۲۱۴ (۳) ایضاً ص ۲۲۱۔ ۲۲۲

جب یہ لوگ اس مجلس میں آتے تھے اور ان کے ساتھ کوئی نوخیز اور نو آموز شخص شریک ہوتا تھا تو اس کے سامنے ایک خطبہ دیا جاتا تھا جس کے الفاظ یہ تھے کہ "ہر سلطنت کا ایک وقت ہوتا ہے جس سے اسکی ابتدا ہوتی ہے، اسکی ترقی کا ایک درجہ ہوتا ہے، جہاں تک وہ ترقی کرتی ہے اور ایک حد پر پہنچ کر اس کی انتہا ہو جاتی ہے، لیکن جب وہ اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ جاتی ہے تو اس کو زوال ہونے لگتا ہے اور دوسری سلطنت میں قوت و نشاط پیدا ہو جاتا ہے اور وہ روز بروز طاقتور اور یہ روز بروز ضعیف ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ پہلی سلطنت بالکل مٹ جاتی ہے اور دوسری نوخیز سلطنت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔

جس طرح زمانے میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں، اسی طرح نیکی اور بدی کی سلطنت میں اہلِ زمانہ کی حالت بھی ہوتی ہے، کبھی دنیا میں قوت و غلبہ نیک لوگوں کو حاصل ہوتا ہے اور کبھی بد لوگوں کو جیسا کہ خداوند تعالیٰ کہتا ہے، تِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ"۔ تو اے بھائیو! تم دیکھتے ہو کہ بد لوگوں کی قوت اس زمانے میں اپنے انتہائی درجہ کو پہنچ گئی اور انتہائی درجہ کے بعد صرف انحطاط اور نقصان ہی کا درجہ ہے، سلطنت ہر زمانے میں ایک گروہ سے دوسرے گروہ، ایک خاندان سے دوسرے خاندان اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوتی رہتی ہے، لیکن نیک لوگوں کی سلطنت کی ابتدا نیک اور فاضل لوگوں سے ہوتی ہے، جو ایک شہر میں جمع ہوتے ہیں، ایک رائے، ایک دین اور ایک مذہب پر اتفاق کرتے ہیں، باہم مضبوط عہد و پیمان کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کی مدد کریں گے، ان کو بے یار و مددگار نہ چھوڑیں گے اور تمام معاملات میں یکجان دو قالب ہو جائینگے، تو اے بھائیو یہ اعتماد رکھو کہ اگر تم نے کوشش سے کام لیا تو خدا تمھاری مدد کرے گا جیسا کہ اس نے وعدہ کیا ہے کہ:

وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ وَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ　　خدا اس کی مدد کریگا جو اسکی مدد کرتا ہے،

هُمُ الْغَالِبُونَ (۱) صرف خدا ہی کا گروہ غالب ہوگا،

جو لوگ اس مجلس میں شریک نہیں ہوتے تھے ان کے پاس داعی اور مبلغ بھیجے جاتے تھے اور داعی کے ذریعہ سے ان تک یہ پیغام پہنچایا جاتا تھا، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ ”اے بھائی! ہم نے تجھ کو ایک نیک اور دینی کام کے لیے انتخاب کیا ہے تو ہمارے ایک بھائی کے پاس جاؤ اور اس سے رفق و ملاطفت کے ساتھ اس کی خلوت میں جب وہ فارغ البال ہو مل اور اس کو ہمارا اسلام پہنچا اور اس کے سامنے اس نصیحت کو پیش کرتا کہ وہ اس پر غور کرے اور اس کو بتلا کہ اس کے جن بھائیوں نے اس کو بھیجا ہے، ان کی ایک مجلس ہے جس میں وہ خلوت میں جمع ہوتے ہیں، علوم و فنون پر بحث کرتے ہیں، مخفی اور راز کی باتوں پر گفتگو ہوتی ہے، انھوں نے اس مجلس میں ایک دن زمانے کے انقلابات، مذاہب کے تغیرات اور سلطنتوں کے ادل بدل پر گفتگو کی تو سب نے اس رائے پر اتفاق کیا کہ عنقریب دنیا میں انقلاب رونما ہوگا جس میں دین و دنیا کی بھلائی ہوگی اور وہ یہ ہے کہ ایک نئی حکومت قائم ہوگی اور سلطنت ایک قوم سے دوسری قوم میں منتقل ہو جائے گی، دلیل، عقل، تجربہ، قیاس، زجر، فال، کہانت، فراست، نجوم اور خواب سب سے ہم نے اس کو معلوم کر لیا ہے اور نئے بادشاہ کے اوصاف سے واقف ہو گئے ہیں اور اس سال اور اس مہینہ کو جان لیا ہے جس میں یہ انقلاب رونما ہوگا، اگر وہ اس نصیحت کو قبول کر لے تو فبہا اور اگر توقف کرے تو یہ کہے کہ اس کی علامت کیا ہے؟ اور اس کی تصدیق کیونکر کی جا سکتی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے دلائل و علامات تو ظاہر ہیں، لیکن ان کو وہی شخص جان سکتا ہے جو علوم پر ہماری طرح نگاہ ڈالے اور ان سے ہماری طرح واقف ہو (۲)۔

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جماعت کا اصلی مقصد ایک سیاسی انقلاب ایک نئی سلطنت کا قیام تھا اور انھوں نے علم، مذہب اور اخلاق کے ذریعہ سے

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۲۳۴۔۲۳۵ (۲) ایضاً ص ۲۳۷۔۲۳۸

اس انقلاب کو پیدا کرنا چاہا ہے اور چونکہ انسانوں کے مختلف گروہ ہیں اور ہر گروہ پر مختلف علوم، مختلف مذاہب اور مختلف عقائد کا اثر پڑتا ہے، اس لیے انھوں نے ہر علم، ہر مذہب اور ہر عقیدہ کو اس کا ذریعہ بنایا ہے اور اپنے بھائیوں کو یہ نصیحت کی ہے کہ وہ کسی علم سے دشمنی نہ رکھیں، یا کسی کتاب کو نہ چھوڑیں، کسی مذہب سے تعصب نہ رکھیں، کیونکہ ان کا مذہب تمام مذاہب کو شامل ہے۔

عام طور پر ان کے علم کے ماخذ چار ہیں،

(۱) وہ کتابیں جو حکمانے ریاضیات اور طبعیات پر لکھی ہیں،

(۲) وہ کتابیں جو پیغمبروں پر نازل ہوئیں، مثلاً توراۃ، انجیل، قرآن اور انبیا کے دوسرے صحیفے،

(۳) صحیفۂ فطرت، یعنی آسمانوں کی ترکیب، بروج کے اقسام، ستاروں کی حرکت، ان کے اجسام کی مقدار، عناصر کے تغیرات، کائنات کی مختلف قسمیں، مثلاً معدنیات، حیوانات، نباتات، انسانی مصنوعات،

(۴) کتب الٰہیہ جس کو صرف پاک لوگ یعنی فرشتے چھو سکتے ہیں اور یہ جواہر نفوس کے احساس، انواع اور جزئیات ہیں جو اجسام میں تصرف کرتے ہیں، ان کی حرکت دیتے ہیں، ان کی تدبیر کرتے ہیں اور وقتاً فوقتاً ان کے افعال کو پیدا کرتے ہیں(۱)۔

لیکن ان کا طرز تحریر فلسفیانہ اور متکلمانہ نہیں ہے، بلکہ خطیبانہ، شاعرانہ اور انشاء پردازانہ ہے اور غالباً اس معاملے میں کلیلہ ودمنہ کا ان پر اثر پڑا ہے اور بہت سی باتیں جانوروں کی زبان سے بیان کی گئی ہیں اور جا بجا قصص و حکایات کے ذریعہ سے مطالب کو سمجھایا گیا ہے، اس لیے کتاب دلچسپ تو ضرور ہو گئی ہے، لیکن اس کو فلسفہ کی کتاب نہیں کہا جا سکتا، اس لیے قدیم زمانے کے فلسفیوں نے اس کو بہت زیادہ

---

(۱) رسائل اخوان الصفاء جلد ۴ ص ۱۰۵۔۱۰۶

دلچسپی کے ساتھ نہیں دیکھا، چنانچہ ابو حیان توحیدی سے جب وزیر صمصام الدولہ نے
پوچھا کہ "تم نے ان رسالوں کو دیکھا ہے؟" تو انھوں نے کہا کہ "میں نے ان کو دیکھا
ہے، وہ ہر فن پر مشتمل ہیں، لیکن وہ بالکل ناکافی ہیں اور ان میں خرافات، کنایات اور
رنگ آمیزیاں بہت ہیں، میں نے ان میں سے چند رسائل اپنے شیخ ابو سلیمان منطقی
سجستانی محمد بن بہرام کی خدمت میں پیش کیے اور انھوں نے ان کو چند دنوں تک غور و
فکر کے ساتھ دیکھ کر واپس کر دیا اور کہا کہ "ان لوگوں نے تکلیفیں تو بہت اٹھائیں،
لیکن لاحاصل، چشمے کے گرد گھومتے رہے لیکن اس کے کنارے اتر نہ سکے، راگ تو
گائے لیکن کسی کو حال نہ آیا، بال تو سنوارے لیکن اس میں اور پیچ و خم پڑ گئے، ان
لوگوں نے ایک ناممکن خیال قائم کیا اور یہ گمان کیا کہ فلسفہ یعنی علم نجوم، علم افلاک و
مقادیر، مجسطی، آثار طبیعۃ، موسیقی اور منطق کو شریعت میں شامل کر کے شریعت
اور فلسفہ کو باہم مربوط کر دیں، لیکن یہ بڑی دشوار گذار راہ ہے، ان سے پہلے ایک قوم
نے جو ان سے بہت زیادہ تیز دست، طاقتور اور بلند رتبہ تھی، اس قسم کی کوشش کی
تھی، لیکن ناکامیاب رہی نجاستوں میں آلودہ ہو گئی اور اس کا انجام نہایت ذلت انگیز
ہوا، اس موقع پر بخاری. بن العباس نے ان سے پوچھا کہ ایسا کیوں ہوا؟ انھوں نے کہا
کہ "شریعت بذریعہ ایک سفیر کے خداوند تعالیٰ سے وحی، مناجات، شہادت آیات اور
ظہور معجزات کے طریقہ سے ماخوذ ہے اور یہ ایسی چیزیں ہیں جن پر بحث و تدقیق نہیں کی
جاسکتی، ان کو صرف مان لینا چاہیے اور یہاں اس قسم کے سوالات نہیں کرنے
چاہئیں، کہ ایسا کیوں ہوا؟ کیونکر ہوا؟ یہ کیوں نہیں ہوا؟ کاش ایسا ہوتا؟ بلکہ ان کی
بنیاد ان حدیثوں پر قائم ہے جو اہل ملت میں مشہور ہیں اور ان پر امت نے اتفاق کر لیا
ہے، ان میں ستاروں کے اثر کے متعلق نجومیوں کی طبیعت کے آثار، حرارت،
برودت، رطوبت اور یبوست اور فعل و انفعال کے متعلق طبعیین کی اشیاء کی مقدار
کے متعلق مہندسوں کی اور اقوال اور اسماء و افعال کے متعلق منطقیوں کی باتیں شامل

نہیں ہیں، ایسی حالت میں اخوان الصفاء کے لیے یہ کیونکہ جائز ہے کہ وہ ایک ایسی ہمہ گیر دعوت کا پروگرام بنائیں جو شریعت میں فلسفیانہ حقائق کی جامع ہو، ان لوگوں کے علاوہ صاحب عزیمت، صاحب کیمیا، صاحب طلسم، معبرین خواب، مدعیان سحر اور شعبدہ بازوں کی ایک جماعت بھی ہے، جو اسی قسم کے مقاصد رکھتی ہے، تو اگر یہ باتیں جائز ہوئیں تو خداوند تعالیٰ ان پر تنبیہ کرتا اور صاحب شریعت، ان کو استعمال کر کے اپنی شریعت کو مکمل بناتا اور ان کے اضافہ سے شریعت کے نقص کی تلافی کرتا اور فلسفیوں کو ان کی توضیح و تکمیل پر آمادہ کرتا، لیکن نہ تو اس نے خود ایسا کیا اور نہ یہ کام اپنے خلفاء کے سپرد کیا، بلکہ ان چیزوں پر غور و فکر کرنے کی ممانعت کی اور فرمایا کہ جو شخص عراف، کاہن اور منجم کے پاس اس غرض سے گیا کہ اس کو غیب کی باتیں معلوم ہو جائیں اس نے خدا سے لڑائی مول لی اور جو شخص خدا سے لڑے گا اور اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہے گا، وہ خود مغلوب ہو جائیگا، اس کے بعد انھوں نے کہا کہ امت نے اصول و فروع میں بہت سے اختلافات کیے، حلال و حرام، تفسیر و تاویل اور عادت و اصطلاح کے متعلق ان میں نزاعیں پیدا ہوئیں لیکن انھوں نے ان مباحث میں منجم، طبیب، منطقی، ریاضی داں اور موسیقی داں، صاحب عزیمت، شعبدہ باز، ساحر اور ارباب کیمیا سے مدد نہیں لی، کیونکہ خدا نے اس دین کی تکمیل رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ سے کی اور اس بیان کے بعد جس کا ذریعہ وحی تھا، آپ کو ایسے بیان کا محتاج نہیں کیا جس کا ذریعہ رائے ہے، جس طرح یہ امت ارباب فلسفہ کی محتاج نہیں ہے اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت یعنی یہود، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت یعنی عیسائی اور مجوسی بھی ارباب فلسفہ کے محتاج نہیں، اس کی مزید توضیح اس سے ہوتی ہے کہ اس امت میں رائے اور مذاہب کے لحاظ سے بہت سے اختلافات پیدا ہوئے اور ان اختلافات کی بنا پر بہت سے فرقے مثلاً معتزلہ، مرجیہ، شیعہ، اہلسنّت والجماعت اور خوارج پیدا ہو گئے لیکن ان میں کوئی گروہ فلسفیوں کا محتاج نہیں

ہوا اور نہ ان کے دلائل سے اپنے عقائد ثابت کیے، اسی طرح فقہا نے بھی جن میں ابتدائی زمانہ سے آج تک حلال و حرام کے احکام میں بہت سے اختلافات پیدا ہوئے فلسفیوں سے مدد نہیں لی، پھر دین اور فلسفہ میں کیا تعلق ہے اور جو چیز وحی سے ماخوذ ہے اس کو اس چیز سے کیا علاقہ جو رائے سے ماخوذ ہے؟ اگر وہ عقل سے استدلال کرتے ہیں تو اگر عقل کافی ہوتی تو وحی کا کیا فائدہ تھا؟ اس کے علاوہ عقل میں لوگوں کے درجے باہم مختلف ہیں، کل عقل ایک ہی شخص کو نہیں ملی ہے، بلکہ اس میں سب لوگ شریک ہیں، اس لیے عقل کے بھروسہ پر ہم وحی سے بے نیاز ہو جائیں تو کیا کر سکتے ہیں؟ اگر کوئی شخص جہالت سے یہ کہے کہ ہر عاقل کے لیے صرف اس کی عقل کافی ہے اس کو دوسرے کی عقل کی ضرورت نہیں تو اس میں کوئی شخص اس سے اتفاق نہ کرے گا، اگر دین و دنیا کے تمام کاموں میں ایک شخص صرف اپنی عقل پر اعتماد کر لے تو اس کو اپنی دین و دنیا کی تمام ضرورتوں میں اپنی ہی قوت پر اعتماد کرنا ہوگا اور تمام علوم صنائع میں وہ اپنے اور بھائیوں کا محتاج نہ ہوگا اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کی تائید کسی نے نہیں کی، اس پر بخاری نے یہ اعتراض کیا کہ "وحی میں انبیاء کے درجے بھی مختلف ہیں اور جب وحی میں یہ جائز ہے اور اس سے اس میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا تو یہ عقل میں بھی جائز ہو سکتا ہے، لیکن انھوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصحاب وحی کے درجات کے اختلافات نے ان کے قابل اعتماد ہونے پر کوئی اثر نہیں ڈالا لیکن مختلف عقلوں سے کام لینے والوں میں یہ اعتماد مفقود ہے، اب وزیر نے کہا کہ کیا مقدسی نے بھی یہ باتیں سنیں؟ اس نے کہا کہ باب الطاق میں مسودہ نویسوں کے سامنے میں نے یہ اور اسی قسم کی اور باتیں گھٹا بڑھا کر اور آگے پیچھے کر کے اس سے کہیں، لیکن وہ خاموش رہا اور مجھ کو اس کے جواب کے قابل نہیں سمجھا، لیکن ابن طرارہ کے غلام حریری نے اس کو مسودہ نویسوں کے سامنے اسی قسم کی باتوں سے اشتعال دلایا، تو اس نے مشتعل ہو کر کہا کہ "شریعت مریضوں کی طب

اور فلسفہ صحیح و تندرست لوگوں کی طب ہے، پیغمبر لوگ مریضوں کا علاج کرتے ہیں، تاکہ ان کا مرض بڑھنے نہ پائے یہاں تک کہ ان کا مرض زائل ہو جائے اور صحت عود کر آئے، لیکن فلاسفہ حفظان صحت کا فرض انجام دیتے ہیں، تاکہ لوگوں میں مرض پیدا ہی نہ ہونے پائے اور مریض اور تندرست لوگوں کے مدبرین میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے کیونکہ مریض کی تدبیر کے یہ معنی ہیں کہ اگر دوا موثر ہو، طبیعت میں اس کے اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت ہو اور طبیب مخلص ہو تو صحت عود کر آئے اور تندرست آدمی کی تدبیر کا مقصد یہ ہے کہ صحت محفوظ رہے اور جب صحت محفوظ ہوگی تو وہ تمام فضائل کو حاصل کر سکے گا اور وہ سعادت عظمیٰ کے حاصل کرنے میں کامیاب ہوگا اور خدائی زندگی کا مستحق ہو جائے گا، جس کے معنی دائمی بقا کے ہیں، اگرچہ وہ شخص بھی جو طبیب کی دوا سے مرض سے شفایاب ہوتا ہے، ان فضائل کو حاصل کر سکتا ہے لیکن یہ فضائل پہلے فضائل سے مختلف ہیں، کیونکہ ایک تقلیدی ہے، دوسرا برہانی، ایک ظنی ہے اور دوسرا یقینی، ایک روحانی ہے، دوسرا جسمانی، ایک ابدی ہے اور دوسرا وقتی (۱)۔

ان رسائل کے متعلق قدیم دور میں اس سے زیادہ تفصیلی رائے نہیں مل سکتی، لیکن موجودہ دور میں ان کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) اسماعیلی شیعوں کی ایک انقلاب انگیز سیاسی جماعت تھی، جو ابو سلیمان نہرجوری کے مکان میں جمع ہوتی تھی اور جب کوئی اجنبی اس میں شریک ہو جاتا تھا، تو رمز و کنایہ میں گفتگو کرتی تھی، زید بن رفاعہ ان اجتماعات میں شریک ہوتا تھا اور اسی طریقۂ اجتماع نے وزیر صمصام الدولہ کے دل میں اس کے متعلق شکوک و شبہات پیدا کیے۔

(۲) چوتھی صدی میں مسلمانوں کا سیاسی زوال انتہائی درجہ کو پہنچ گیا تھا اور ہر

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳

جگہ طوائف الملوکی پھیل گئی تھی، لیکن اسی کے ساتھ مسلمانوں کی عقلی زندگی نہایت ترقی یافتہ ہو گئی تھی اور تمام دنیا کی قوموں کے علوم وفنون اسلامی تمدن کا جزو ہو گئے تھے۔

(۳) اخوان الصفاء کی جماعت اسی زوال پذیر سیاسی نظام کو الٹنا چاہتی تھی، لیکن اسی کے ساتھ وہ نظام عقلی میں بھی تغیر و انقلاب پیدا کر کے ایک جدید نظام عقلی قائم کرنا چاہتی تھی اور اس نے اس معاملے میں یونانیوں کی تقلید کی تھی، کیونکہ فیثاغوریثوں کی جماعت بھی یونانی نظام سیاست کو سخت ناپسند کرتی تھی اور اس میں انقلاب پیدا کرنا چاہتی تھی جس کے لیے انھوں نے بہت سے ایسے طریقے ایجاد کیے تھے جن میں سب سے اہم طریقہ یہ تھا کہ انھوں نے نظام عقلی کو بدل کر ایک نیا فلسفہ پیدا کرنا چاہا تھا جس کے ذریعہ سے ایک ایسی عقلی اور عملی زندگی پیدا ہو جائے جو اس نئی سیاست کے لیے موزوں ہو اور عام معاملات اس جماعت کے زیر اقتدار آ جائیں۔

افلاطون نے بھی عقلی حیثیت سے ایک سیاسی نظام قائم کیا تھا جس کی تفصیل اس نے کتاب جمہوریت میں کی ہے، یہ نظام افلاطونی فلسفہ کی بنیاد پر قائم ہوا تھا جس طرح فیثاغورثی جماعت کے سیاسی نظام کی بنیاد فیثاغورثی فلسفہ پر قائم تھی، تمام یونانی فلسفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ کوئی سیاسی نظام اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک ایک ایسا نظامِ تربیت نہ قائم کیا جائے جو اس سیاسی نظام کے لیے موزوں ہو اور فرد و جماعت کو اس کی تائید و مدافعت کے لیے تیار کر دے، افلاطون نے جمہوریت میں اور ارسطو کے کتاب السیاستہ میں اسی نظامِ تربیت کو اہمیت دی ہے اور اخوان الصفا کی جماعت اس معاملے میں افلاطون اور فیثاغورث دونوں سے متاثر ہے اور جس طرح فیثاغورث کو کسی قدر سیاسی کامیابی یونان میں حاصل ہوئی تھی اسی طرح اس جماعت کو بھی سیاسی کامیابیاں حاصل ہوئیں اور اسماعیلیوں کو عام اسلامی

کے بعض حصوں میں اقتدار حاصل ہو گیا۔

(۴) اگرچہ اس قسم کی مخفی جماعتوں کا قائم ہونا بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں کی سیاسی حالت کسقدر ابتر ہو گئی تھی، تاہم ان رسائل میں اس زمانے کی سیاسی حالت سے زیادہ اس زمانے کی عقلی زندگی کی مکمل تصویر نظر آتی ہے، ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ اسلامی عقل نے یونان کے فلسفہ، ہندوستان کی حکمت، ایرانیوں اور عربوں کے آداب اور ہر آسمانی اور غیر آسمانی مذہب کے حقائق کو اخذ کر لیا ہے اور ان کی ترتیب و تنظیم سے ایک ایسا موزوں مجموعہ تیار کر لیا ہے جو ہر روشن خیال شخص کے لیے قابلِ قبول ہے اس لیے یہ رسائل فلسفہ کی ایک انسائیکلو پیڈیا ہیں جن میں افلاطون، فیثاغورث اور ارسطو سب کا فلسفہ موجود ہے، اس کے علاوہ اس دور میں اسلامی فلسفہ پر مذہب، اخلاق اور تصوف وغیرہ کا جو اثر پڑا ہے ان سب کی تفصیل ہے، یہاں تک کہ ان میں خرافات کا ایک حصہ بھی شامل ہے، فارابی اور ابن سینا نے فلسفہ کی جو کتابیں لکھی تھیں وہ مخصوص لوگوں کے لیے تھیں، لیکن ارباب رسائل اخوان الصفا نے یہ رسالے عام لوگوں کے لیے لکھے ہیں، اس لیے اس میں فلسفیانہ دقیق عبارتیں نہیں پائی جاتیں بلکہ صاف و سلیس ادبی رنگ پایا جاتا ہے لیکن بااینہمہ ان سے فلسفہ کی تعلیم دینا مقصود نہیں بلکہ ایک ایسا مجموعہ تیار کرنا مقصود ہے جو ایک خاص قسم کی سیاست کے لیے ایک جماعت کو تیار کر دے، اس لیے انھوں نے اس کی عام اشاعت نہیں کی۔

شیخ بو علی بن سینا

نام و نسب حسین نام، ابو علی کنیت ہے، باپ کا نام عبداللہ تھا، پورا سلسلۂ نسب یہ ہے، حسین بن عبداللہ بن حسن بن علی بن سینا،

شیخ کے ایک شاگرد ابو عبید جرجانی نے جو یورپ میں جوروس کے نام سے مشہور ہیں، خود شیخ کے حالات شیخ سے پوچھے ہیں اور شیخ نے ان سے اپنے جو حالات بیان کیے ہیں وہ گویا ان کی خودنوشت سوانح عمری ہیں اور اسی کو تمام تذکرہ نویسوں نے نقل کر دیا ہے، یہی حالات لیٹن زبان میں بھی نقل کیے گئے ہیں اور یورپ میں شیخ کی جو کتابیں چھاپی گئی ہیں ان کی ابتدا میں بھی یہی حالات درج ہیں۔

ان حالات کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کا باپ عبداللہ بلخ کا رہنے والا ایک سرکاری ملازم یا عہدہ دار تھا، لیکن نوح بن منصور سامانی کے عہد حکومت میں بخارا چلا آیا اور سرکاری ملازم ہو کر بخارا کے ایک بڑے گاؤں خرمیثن میں سرکاری خدمات ادا کرنے لگا، اسی گاؤں کے قریب ایک دوسرا گاؤں تھا جس کو افشنہ کہتے تھے، اس نے اس گاؤں کی ایک عورت سے جس کا نام ستارہ تھا، شادی کر لی اور شادی کرنے کے بعد مستقل طور پر وہیں اقامت گزین ہو گیا۔

ولادت شیخ اسی گاؤں میں صفر ۳۷۰ھ میں پیدا ہوا اور اس کے پیدا ہونے کے بعد اس کا بھائی محمود پانچ سال کے بعد پیدا ہوا۔

تعلیم و تربیت چند دنوں کے بعد شیخ کا پورا خاندان بخارا میں منتقل ہو کر چلا آیا اور شیخ کی تعلیم و تربیت کا سلسلہ یہیں شروع ہوا، جس کی ابتدا قرآن مجید اور علم ادب سے ہوئی اور دس سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے شیخ نے قرآن مجید اور علم ادب کا بڑا

حصہ ازبر کر لیا، یہاں تک کہ لوگ شیخ کی ذہانت کا چرچا کرنے لگے، لیکن شیخ کے کان ابھی تک فلسفہ و منطق سے ناآشنا تھے، البتہ شیخ کا باپ اسماعیلی فرقے میں داخل ہو گیا تھا اور ان سے نفس اور عقل کا ذکر سن چکا تھا اور خود بھی ان کا تذکرہ کرتا رہتا تھا، شیخ ان تذکروں کو سنتا تھا لیکن اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا تھا، ان لوگوں نے شیخ کو بھی اسماعیلی مذہب کے قبول کرنے کی دعوت دی اور اسی سلسلہ میں ان لوگوں کی زبان پر فلسفہ، ہندسہ اور ہندوستان کے حساب کا ذکر بھی آیا اور اس طرح شیخ کے کان ان علوم سے آشنا ہوئے اور اس نے سب سے پہلے ریاضی سے اس کی ابتدا کی اور اس کے باپ نے اس کو ایک سبزی فروش کے پاس جس کا نام محمود مساح تھا بھیج دیا، تاکہ اس سے ہندوستان کے حساب اور جبر و مقابلہ کی تعلیم حاصل کرے، ریاضی کے ساتھ شیخ فقہ کی تعلیم اسمٰعیل زاہد سے حاصل کرتا تھا، اسی اثنا میں ابو عبداللہ الناتلی جو فیلسوف کے لقب سے مشہور تھے، بخارا میں آئے اور شیخ کے والد نے ان کو شیخ کی تعلیم کی غرض سے اپنے گھر میں ٹھہرایا اور شیخ نے ان سے پہلے منطق کی، پھر اقلیدس کی، پھر مجسطی کی تعلیم حاصل کی اور اس حالت میں ان پر شیخ کی ذہانت کے غیر معمولی جوہر کھلے۔

بہر حال شیخ نے ان سے منطق کی ابتدائی تعلیم حاصل کی اور اس کی دقیق کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور اس میں پختگی حاصل کر لی، اقلیدس کی تعلیم کی بھی یہی کیفیت رہی، یعنی شیخ نے اس کی ابتدائی پانچ یا چھ شکلیں استاد سے پڑھیں پھر بقیہ کتاب کو خود حل کیا اس کے بعد مجسطی پڑھی اور جب اس کے مقدمات کے بعد اشکال ہندسیہ تک پہنچا تو عبداللہ ناتلی نے اس سے کہا کہ "تم خود اس کتاب کو پڑھو اور اس کو حل کرو، پھر اس کو میرے سامنے دہراؤ تاکہ میں بتادوں کہ صحیح مسئلہ کیا ہے؟ لیکن وہ اس کتاب کو خود نہیں پڑھا سکتے تھے اس لیے شیخ نے اس کتاب کے مطالب کو بھی خود حل کیا اور عبداللہ کو بہت سی مشکل شکلیں اس وقت معلوم ہوئیں جب شیخ

نے ان کو سمجھا دیا، شیخ کی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد عبداللہ ناتلی شاہ مامون بن محمد کے دربار میں خوارزم چلے گئے اور شیخ نے طبیعیات اور الہیآت کی کتابیں خود پڑھنی شروع کیں، اس وقت ان کے سامنے علم کے دروازے کھل گئے، اس کے بعد شیخ کو علم طب کا شوق پیدا ہوا اور اس فن کی کتابیں پڑھنی شروع کیں، شیخ کے بیان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے علم طب کو بذات خود حاصل کیا تھا لیکن ابن ابی اصیبعہ نے ابو سہل عیسیٰ بن یحییٰ مسیحی جرجانی کے حال میں لکھا ہے کہ وہ فن طب میں شیخ کا استاد تھا(۱)، ابو سہل کے علاوہ شیخ نے اس زمانے کے مشہور طبیب ابو منصور الحسن بن نوح القمری کے حلقۂ درس میں بھی شامل ہو کر طبی تعلیم حاصل کی (۲)۔

بہر حال فن طب چونکہ کوئی مشکل فن نہ تھا اس لیے شیخ نے تھوڑی سی مدت میں اس میں اس قدر کمال پیدا کر لیا کہ بڑے بڑے اطباء اس سے طب کی تعلیم حاصل کرنے لگے اور مریضوں کی دیکھ بھال میں اس کو جو تجربے حاصل ہوئے تھے اس سے فائدہ اٹھانے لگے، علوم حکمیہ کی تحصیل و تعلیم کے ساتھ ساتھ علم فقہ کی تعلیم کا سلسلہ بھی جاری رہا، اس وقت شیخ کا سن سولہ سال یا باختلاف روایت بارہ سال کا تھا، ان تمام علوم سے فارغ ہونے کے بعد مزید تکمیل فن کے لیے شیخ نے ڈیڑھ سال تک تعلیم کا سلسلہ اور جاری رکھا اور منطق اور فلسفہ کے تمام اجزاء کو دوبارہ اس شوق و محنت سے پڑھا کہ اس زمانے میں کبھی پوری رات نہیں سویا اور دن کو بھی اس کے سوا کوئی دوسرا مشغلہ نہ تھا جس دلیل پر غور کرتا تھا پہلے اسکے مقدمات قیاسیہ کو ثابت کرتا تھا اور اس کو کاغذ پر لکھ لیتا تھا، پھر اس کے نتیجے پر غور کرتا تھا جس سے اس مسئلے کی حقیقت معلوم ہو جاتی تھی اور جب کوئی مسئلہ حل نہ ہوتا تو وضو کر کے جامع مسجد میں چلا جاتا، نماز پڑھتا اور دعا کرتا تھا، یہاں تک کہ اس مسئلے کی پیچیدگی دور ہو جاتی، مسجد سے رات کو پلٹ کر گھر آتا تو چراغ سامنے رکھ کر لکھنے پڑھنے میں

(۱) طبقات الاطباء جلد اول ص ۳۲۸ (۲) ایضاً ص ۳۲۷

مشغول ہو جاتا تھا، جب نیند کا غلبہ ہوتا یا ضعف محسوس ہوتا تو قوت کے لیے شراب یا نبیذ کا ایک پیالہ پی لیتا، اس کے بعد پھر پڑھنا شروع کر دیتا، اس حالت میں اگر جھپکی بھی آجاتی تھی تو خواب میں بھی وہی مسائل نظر آتے تھے، یہاں تک کہ بہت سے مسائل کی حقیقت اس کو خواب ہی میں معلوم ہوئی، اس طریقے سے شیخ کو تمام علوم و فنون میں اس قدر کمال حاصل ہو گیا کہ پھر بقیہ عمر اس پر کوئی اضافہ نہ ہو سکا، منطق، طبعیات اور ریاضیات میں کمال حاصل کرنے کے بعد شیخ نے الٰہیات کی طرف توجہ کی اور کتاب مابعد الطبعیہ کو پڑھا، لیکن اس کتاب کے مقاصد و اغراض کو نہ سمجھ سکا، یہاں تک کہ اس کو چالیس بار پڑھا اور وہ ازبر یاد ہو گئی، پھر بھی سمجھ میں نہ آئی، یہاں تک کہ اس سے مایوس ہو گیا، اسی اثنا میں ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں کے بازار میں گیا تو دیکھا کہ ایک دلال کے ہاتھ میں ایک کتاب ہے جس کو وہ پکار پکار کر فروخت کرنا چاہتا ہے، اس نے شیخ کے سامنے یہ کتاب پیش کی، شیخ نے اس خیال سے کہ یہ ایک غیر مفید علم ہے نہایت ناگواری سے انکار کر دیا، اس نے کہا کہ "اس کتاب کو خرید لو نہایت سستی ہے، اس کا مالک اس کی قیمت کا محتاج ہے اور میں اس کو تین درہم پر فروخت کر دوں گا"۔ شیخ نے کتاب خرید کر دیکھی تو وہ کتاب مابعد الطبعیۃ کے اغراض پر ابو نصر فارابی کی کتاب نکلی، گھر واپس آکر اس کو فوراً پڑھنا شروع کیا، چونکہ وہ اس کو حفظ یاد ہو گئی تھی اس لیے اس مرتبہ اس کے مطالب شیخ پر واضح ہو گئے اور وہ اس پر اس قدر مسرور ہوا کہ دوسرے دن اسکے شکرانے میں محتاجوں میں بہت کچھ صدقہ و خیرات کیا، اسی زمانہ میں بخاریٰ کا فرمانروا نوح بن منصور سامانی ایک ایسے مرض میں مبتلا ہوا کہ تمام اطباء اس کے علاج میں ناکامیاب رہے، کثرتِ مطالعہ کی وجہ سے اطباء میں شیخ کو بھی شہرت حاصل ہو چکی تھی، اس لیے انھوں نے نوح کے سامنے شیخ کا تذکرہ کیا اور اس کے بلانے کی درخواست کی، چنانچہ شیخ بھی ان اطباء کے ساتھ اس کے معالجے میں شریک ہوا اور

اس کو شفا حاصل ہو گئی اور اس تقریب سے اس کے متوسلین میں داخل ہو گیا اور اس نے نوح کے کتب خانے میں داخل ہونے اور طبی کتابوں کے پڑھنے اور مطالعہ کرنے کی اجازت چاہی، اس کی اجازت مل گئی، اس نے دیکھا کہ کتب خانہ ایک بہت بڑا مکان ہے، جس میں بہت سے کمرے ہیں اور ہر کمرے میں کتابوں کے صندوق ترتیب سے رکھے ہوئے ہیں، ایک کمرے میں شعر و عربیت کی، دوسرے میں فقہ کی، اسی طرح ہر کمرے میں الگ الگ علوم کی کتابیں تھیں، لیکن شیخ نے اپنے ذوق کے مطابق صرف حکما کی کتابوں کی فہرست دیکھی تو ایسی کتابیں نظر آئیں جن کے نام بھی بہت سے لوگوں نے نہیں سنے تھے، شیخ نے بھی اس وقت تک یہ کتابیں نہیں دیکھی تھیں اور اس کے بعد بھی یہ کتابیں اس کی نظر سے نہیں گذریں، اس نے یہ کتابیں پڑھیں، ان کے فوائد کو حفظ یاد کیا اور ہر شخص کے علمی مرتبہ کو پہچانا۔

اس طرح اگرچہ شیخ کے علم میں پختگی آگئی، لیکن اس میں کچھ اضافہ نہ ہوسکا، اس کے بعد اتفاق سے کتب خانے میں آگ لگ گئی اور تمام کتابیں جل گئیں، اس لیے اب اس کتب خانے کے علوم کا عالم صرف شیخ رہ گیا، اس بنا پر شیخ کے مخالفین کا خیال ہے کہ خود شیخ ہی نے آگ لگادی تاکہ ان علوم کو اپنی طرف منسوب کرلے اور یہ ظاہر کرے کہ وہ ان علوم کا سب سے بڑا عالم ہے، غرض اٹھارہ سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے شیخ نے تمام علوم سے فراغت حاصل کرلی اور اس کے بعد تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا، ان کے ایک پڑوسی ابوبکر برقی خوارزمی نے جو بہت بڑے فقیہ، بہت بڑے مفسر اور بہت بڑے زاہد ہونے کے ساتھ علوم حکمیہ کی طرف بھی مائل تھے، ان کی شرح کرنے کی درخواست کی، ان کی خواہش پر شیخ نے کتاب حاصل و محصول تقریباً ۲۰ جلدوں(۱) میں لکھی، اس کے علاوہ ان کے لیے فن اخلاق میں بھی ایک کتاب لکھی. جس کا نام کتاب البروالاثم تھا، یہ کتابیں صرف ان

(۱) قدیم زمانے میں غالباً جزو کو جلد کہتے تھے

ہی کے پاس تھیں، کسی اور کو انھوں نے ان کے نقل کرنے کی اجازت نہیں دی، شیخ کے پڑوس میں ایک شخص ابوالحسن عروضی تھے، ان کی خواہش پر بھی شیخ نے علوم حکمیہ میں ایک کتاب کتاب مجموع لکھی، اس میں انھوں نے ریاضی کے سوا تمام علومِ حکمیہ کو درج کیا، اس وقت شیخ کا سن ۲۱ سال کا تھا، اس کے ایک سال بعد جب شیخ کا بائیسواں سال تھا تو اس کے باپ نے انتقال کیا اُس وقت تک باپ بیٹے دونوں نوح بن منصور سامانی کے ملازم تھے، باپ کے مرنے کے بعد شیخ کچھ دنوں نوح بن منصور کی ملازمت میں رہا، پھر جب سامانیوں کا نظام سلطنت درہم برہم ہو گیا تو حالات نے شیخ کو بخارا چھوڑنے پر مجبور کیا اور وہ خوارزم کے دارالسلطنت کرکانچ اور شاہ علی بن مامون کے دربار میں فقہاء کی وضع میں حاضر ہوا، اس وقت ابوالحسن سہلی جو علوم حکمیہ کے ساتھ دلچسپی رکھتا تھا، اس کا وزیر تھا، یہاں شیخ کا ماہانہ وظیفہ مقرر ہو گیا، لیکن یہاں بھی شیخ کا مستقل قیام نہ رہ سکا اور وہ متصل سفر پر مجبور ہوا اور نساء، اورد، طوس، شقان، سمنیقان اور جاجرم وغیرہ ہوتا ہوا امیر شمس المعالی قابوس بن دشمگیر کے دربار میں حاضر ہونے کی غرض سے جرجان پہنچا، لیکن ابھی شیخ کو دربار میں رسائی حاصل نہیں ہوئی تھی کہ قابوس بن دشمگیر کے خلاف اس کی فوج نے بغاوت کر کے اس کو ایک قلعہ میں قید کر دیا، یہاں تک کہ وہ ۴۰۳ھ میں اسی قلعے میں مر گیا، اب شیخ نے وہاں سے دہستان کا سفر کیا اور دہستان پہنچ کر سخت بیمار ہو گیا، جرجان میں واپس آیا تو ابوعبیدہ جرجانی نے شیخ کے ممتاز شاگردوں میں ہیں اور جن کی زبانی شیخ کے حالات منقول ہیں، یہیں شیخ کی شاگردی اختیار کی اور شیخ نے اپنے حسب حال ایک قصیدہ لکھا جس کا بیت القصید یہ شعر ہے۔

لماعظمت فلیس مصر واسعی لماغلا ثمنی عدمت المشتری

چونکہ میں بہت بڑا ہو گیا اس لئے کسی شہر میں میری گنجایش نہیں ہوتی، چونکہ میری قیمت بہت

گراں ہوگئی، اس لیے مجھ کو اپنا خریدار نہیں ملتا۔

یہ شیخ کے وہ حالات ہیں جو انھوں نے ابو عبید جرجانی سے بیان کیے اور انھوں نے بلفظہ ان کو نقل کر دیا ہے، اس کے بعد وہ حالات ہیں جن کو ابو عبید جرجانی نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، ان حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ کی اصلی علمی زندگی جرجان ہی سے شروع ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ”جرجان میں ایک بزرگ ابو محمد شیرازی تھے، جو علومِ حکمیہ سے دلچسپی رکھتے تھے، انھوں نے اپنے پڑوس میں شیخ کے لیے ایک گھر خرید دیا اور شیخ نے اسی میں قیام کیا اور ان کے لیے کتاب مبدء و معاد اور کتاب ارصاد الکلیہ تصنیف کی، میں شیخ کے پاس روزانہ جاتا تھا اور مجسطی پڑھتا تھا اور منطق کا املاء کرتا تھا، شیخ نے منطق میں مختصر الاوسط مجھی کو املاء کرائی تھی، لیکن شہرزوری نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ شیخ نے اوسط جرجانی اپنے ایک محسن کے لیے لکھی تھی، بہر حال شیخ نے یہاں بہت سی کتابیں مثلاً قانون کا ابتدائی حصہ، مختصر المجسطی اور بہت سے رسائل تصنیف کیے، اس کے بعد جرجان سے نکل کر شیخ رے گیا اور وہاں سیدہ اور سیدہ کے بیٹے مجد الدولہ کے دربار سے تعلق پیدا کیا، اس وقت مجد الدولہ مالیخولیا میں مبتلا تھا، شیخ اس کے علاج میں مشغول ہوا اور وہیں کتاب المعاد تصنیف کی، اس کے بعد شمس الدولہ کے دربار کا قصد کیا، پھر ایسے حالات پیش آئے کہ قزوین ہوتا ہوا ہمدان آیا اور وہاں کدبانو کے دربار میں ملازم ہوا، اس زمانہ میں شمس الدولہ درد قولنج میں مبتلا ہوا اور شیخ اس کے علاج کے لیے گیا، جب اس کے علاج سے خدا نے اسکو شفا دی تو اس نے شیخ کو بہت سے خلعت فاخرہ دیے اور چالیس دن کے بعد شیخ اپنے گھر واپس گیا اور شمس الدولہ کا ندیم ہو گیا، اس کے بعد جب شمس الدولہ غساز سے جنگ کرنے کے لیے قرمین روانہ ہوا تو شیخ بھی اس کے ساتھ ہو گیا لیکن وہاں سے شکست کھا کر ہمدان میں واپس آیا؛ یہاں لوگوں نے شیخ سے منصبِ وزارت کے قبول کرنے کی درخواست کی جس کو اس نے منظور کر لیا، لیکن

فوج نے شیخ کے خلاف بغاوت کر دی اور اس کے گھر بار اور مال و اسباب کو لوٹ کر اس کو قید کر دیا اور شمس الدولہ سے اس کے قتل کرنے کی درخواست کی، شمس الدولہ نے اس درخواست کو تو منظور نہیں کیا، لیکن باغیوں کو خوش کرنے کے لیے شیخ کو اپنی سلطنت سے جلاوطن کر دیا اور وہ چالیس دن تک دخدوک میں شیخ ابو سعید کے گھر میں روپوش رہا، اتفاق سے شمس الدولہ کو دوبارہ پھر درد قولنج کا دورہ ہوا، اس لیے اس نے پھر شیخ کو علاج کے لیے بلایا اور اس سے بڑی معذرت کی اور وہ نہایت اعزاز کے ساتھ وہاں مقیم رہا اور منصبِ وزارت بھی دوبارہ ملا۔

اس زمانہ میں وزارت کے فرائض میں مشغولیت کے باوجود تصنیف و تالیف اور درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا، اسی زمانہ میں ابو عبید جرجانی نے شیخ سے ارسطو کی کتابوں کی شرح کرنے کی درخواست کی، شیخ نے کہا کہ اس وقت مجھ کو اس کی تو فرصت نہیں، البتہ اگر تم ایک ایسی کتاب چاہتے ہو جس میں مخالفین کی ردوقدح کے بغیر ان علوم کو جمع کردوں جو میرے نزدیک صحیح ہیں تو البتہ میں تمھاری خواہش پوری کر سکتا ہوں، انھوں نے اس پر رضامندی ظاہر کی تو شیخ نے طبیعات شفاء لکھنی شروع کی، اس سے پہلے وہ قانون کی کتاب اول لکھ چکا تھا، تصنیف و تالیف کے ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، دن کو تو اس کا موقع نہیں ملتا تھا، رات کو شیخ کے مکان پر طلبہ جمع ہوتے تھے اور باری باری مختلف طلبہ مختلف کتابیں پڑھتے تھے، خود ابو عبید جرجانی اپنی باری میں شفاء، معصومی، قانون، ابن زیلہ، اشارات اور بہمن یار تحصیل اور محصول پڑھتے تھے، درس و تدریس سے فراغت کے بعد مغنیوں کی ٹولیاں حاضر ہوتی تھیں اور شراب و کباب کا دور چلتا تھا۔

اسی زمانہ میں شمس الدولہ طارم کے امیر سے جنگ کرنے کے لیے گیا، راستہ میں درد قولنج کا ایسا سخت دورہ ہوا کہ راستہ ہی میں اس کا انتقال ہو گیا، اس کے بعد اس کا بیٹا بادشاہ ہوا اور فوج نے اس سے درخواست کی کہ وہ شیخ کو اپنا وزیر بنائے،

لیکن اس نے منظور نہ کیا، اس وقت علاء الدین نے شیخ کو خفیہ خط لکھا کہ وہ اس کے دربار سے اپنا تعلق قائم کرلے، اس درمیان میں شیخ ابو غالب عطاء کے گھر میں روپوش رہا اور اسی حالت میں ابو عبید جرجانی کی درخواست پر بغیر کسی کتاب کے مطالعہ کے محض زبانی یادداشت سے شفاء کے تقریباً بیس جز لکھے، اس زمانہ میں تصنیف کی روزانہ مقدار پچاس ورق تھی، اس طرح طبیعات اور الہیات کا پورا حصہ کتاب الحیوان اور کتاب النباتات کے سوا لکھ لیا، اس کے بعد منطق کا ایک حصہ لکھا، اسی دوران میں تاج الملک نے شیخ پر علاء الدولہ سے خط و کتابت کرنے کا الزام لگا کر اس کو گرفتار کر کے فردجان کے قلعہ میں قید کر دیا، شیخ نے اس حالت میں ایک قصیدہ لکھا جس کا ایک شعر یہ ہے:

دخولی بالیقین کما تراہ ؎ و کل الشک فی امر الخروج

قید خانہ میں میرا داخل ہونا جیسا کہ تم دیکھتے ہو یقینی ہے، لیکن قید خانہ سے نکلنے میں بالکل شک ہے،

شیخ نے قید خانے میں چار مہینے بسر کیے اور اس زمانے میں کتاب الہدایۃ، رسالہ حی بن یقظان، رسالۃ الطیر اور کتاب القولنج لکھی، اس کے بعد علاء الدین نے ہمدان پر قبضہ کر لیا اور تاج الملک شکست کھا کر اسی قلعہ کی طرف بھاگا جس میں شیخ قید تھا، ہمدان پر قبضہ کے بعد جب علاء الدین واپس چلا گیا تو تاج الملک اور شمس الدولہ کا لڑکا دونوں ہمدان واپس آئے اور شیخ کو بھی اپنے ساتھ واپس لیتے آئے، اس نے ایک علوی کے گھر میں قیام کیا اور یہیں منطقیات شفاء کے حصے کو لکھا، شیخ نے اسی حالت میں کچھ دنوں بسر کیے، تاج الملک اس کو بڑی بڑی توقعات دلاتا رہا، اس کے بعد شیخ نے صوفیانہ بھیس بدل کر اصفہان کا رخ کیا، اس سفر میں ابو عبید جرجانی، شیخ کے بھائی محمود اور اس کے دو غلام شیخ کے ساتھ تھے، یہ لوگ راستے میں سخت تکلیفیں برداشت کرتے ہوئے جب اصفہان کے دروازہ ظاہران تک پہنچے تو شیخ کے احباب اور امیر علاء الدولہ نے اپنے خواص اور علمائے شہر کے ساتھ شیخ کا استقبال کیا

اور خلعت فاخرہ اور خاصے کے گھوڑے شیخ کی خدمت میں پیش کیے اور اس کو محلہ کونگینہ میں عبداللہ بن بابی کے گھر میں اتارا، جو فرش فروش اور دوسرے ساز و سامان سے آراستہ تھا، اس کے بعد جب شیخ امیر علاء الدولہ کی مجلس میں گیا تو وہاں بھی اس کو بڑا اعزاز حاصل ہوا اور علاء الدولہ نے ہر جمعرات کو ایک علمی مجلس منعقد کرنا شروع کی جس میں اصفہان کے تمام علماء شیخ کی علمی باتوں سے مستفید ہوتے تھے، اصفہان کے قیام کے زمانہ میں شیخ نے منطقیات شفاء کا حصہ پورا کیا، مجسطی لکھی اور اقلیدس، ارثماطیقی اور موسیقی کا اختصار کیا اور ان میں بہت سی جدید باتوں کا اضافہ کیا، شفاء کے تینوں حصے یعنی طبعیات، الٰہیات اور منطقیات تو مکمل ہو گئے، صرف کتاب الحیوان اور کتاب النباتات باقی رہ گئی تھی جس کو اس نے علاء الدولہ کے سابور خواست کے سفر کی مشایعت میں راستہ میں پورا کیا اور اسی راستہ میں کتاب النجاۃ بھی لکھی، لیکن شہرزوری کے بیان کے مطابق شیخ نے نجات کی منطق کا حصہ جرجان میں لکھا، بہر حال شیخ علاء الدولہ کے مخصوص ندماء میں ہو گیا، جب علاء الدولہ ہمدان کو روانہ ہوا تو شیخ بھی اس کا ہم سفر تھا، ایک رات علاء الدولہ کے سامنے یہ تذکرہ ہوا کہ قدیم رصد کے رو سے جو تقویمیں تیار کی گئی ہیں ان میں نقص ہے، اس لیے علاء الدولہ نے شیخ کو نئے سرے سے ستاروں کی ترصید کا حکم دیا اور اس کے لیے ضروری مصارف کا انتظام کر دیا، شیخ نے ابو عبید جرجانی کی مدد سے تمام آلات مہیا کر کے کام شروع کیا اور بہت سے نئے مسائل کا انکشاف کیا، شیخ نے اگرچہ اس کام میں آٹھ سال صرف کیے اور بہت سے مسائل کا انکشاف کیا، لیکن سفروں کی کثرت کی وجہ سے اس کام میں رکاوٹیں پیدا ہوتی رہیں، اس لیے کام نامکمل رہ گیا، شیخ نے اصفہان میں کتاب علائی بھی تصنیف کی۔

شیخ نے ابتدا میں اگرچہ علم ادب کی تعلیم بھی حاصل کی تھی، لیکن بعد کو اس کا میلان زیادہ تر علوم حکمیہ کی طرف رہا، اس لیے وہ علم ادب میں کمال نہ حاصل

کر سکا، مگر علاء الدولہ کی صحبت میں ایک تقریب سے اس کو اس فن میں بھی کمال حاصل کرنے کا موقع مل گیا، ایک دن شیخ علاء الدولہ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا، ابو منصور جیائی بھی موجود تھا، لغت کے ایک مسئلہ پر بحث شروع ہوئی، شیخ نے بھی اپنی معلومات کے مطابق اس بحث میں حصہ لیا، لیکن ابو منصور جیائی نے کہا کہ "آپ ایک حکیم اور فیلسوف ہیں، آپ نے علم لغت کی تعلیم حاصل نہیں کی ہے، اس لیے اس فن میں آپ کی بحث قابل قبول نہیں ہے، شیخ نے اس کو اپنے لیے موجبِ ننگ و عار سمجھا اور متصل تین سال تک لغت کی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہا، خراسان سے ابو منصور ازہری کی کتاب تہذیب اللغۃ منگوا کر دیکھی اور چند برسوں میں وہ فن لغت کا بھی ایک بے نظیر عالم ہو گیا، تین قصائد لکھے جو بہت سے الفاظ غریبہ پر مشتمل تھے، ان کے علاوہ نثر میں تین ادبی کتابیں لکھیں، جن میں ایک کا طرزِ تحریر ابن عمید کے اور دوسری کا صابی کے اور تیسری کا صاحب بن عباد کے طرز تحریر کے مطابق تھا، ان تینوں کتابوں کے لکھنے کے بعد ان کی رنگین جلدیں بندھوائیں اور علاء الدولہ سے کہا کہ "ہم نے ان جلدوں کو صحرا میں پایا ہے، آپ ان کو ابو منصور جیائی کے سامنے پیش کیجئے کہ وہ ان کے متعلق اپنی رائے ظاہر کریں"۔ ابو منصور جیائی نے ان کو دیکھا تو ان کے بہت سے مقامات ان کی سمجھ میں نہیں آئے، شیخ نے ان سے کہا کہ "جو مقامات آپ کی سمجھ سے بالاتر ہیں وہ لغت کی فلاں فلاں کتابوں میں فلاں فلاں مقامات پر مذکور ہیں"۔ اس وقت ابو منصور جیائی کو معلوم ہوا کہ یہ رسالے خود شیخ نے تصنیف کیے ہیں اور شیخ پر ان کے طعنہ کا نتیجہ ہیں، چنانچہ انھوں نے شیخ سے معذرت کی، اس کے بعد شیخ نے خود لغت میں ایک بے نظیر کتاب لکھی، جس کا نام لسان العرب تھا، لیکن وہ اسکو اپنے زندگی میں صاف نہ کرا سکا اور اس کا غیر مرتب مسودہ باقی رہ گیا۔

وفات جسمانی حیثیت سے شیخ نہایت طاقتور تھا، مگر اس کی زندگی غیر محتاط تھی جس

کا اثر اسکی صحت پر پڑا اور وہ کمزور ہو گیا، مگر اس کو اپنے مزاج کی قوت پر اتنا اعتماد تھا کہ علاج نہیں کرتا تھا، اس لیے ضعف قائم رہا، اسی زمانہ میں علاء الدولہ کو ایک جنگ کے سلسلے میں سفر کرنا پڑا، شیخ اس وقت درد قولنج میں مبتلا تھا، مگر وہ خود علاء الدولہ کے ساتھ سفر کرنا چاہتا تھا، اس لیے جلد سے جلد صحتیاب ہونے کے لیے اس نے ایک دن میں سات بار حقنہ (انیما) لیا جس کی وجہ سے اس کی آنتوں میں زخم پڑ گئے، اسی حالت میں علاء الدولہ کے ساتھ گیا، ایک مقام پر پہنچ کر صرع کا وہ دورہ پڑا جو قولنج کے بعد پڑتا تھا، ایک دن حقنہ کی دواؤں میں کسر ریاح کے لیے تخم کرفس کی ایک مقدار کو شامل کرنے کا حکم دیا، جو طبیب علاج کرتا تھا اس نے سہواً یا قصداً اس مقدار میں اضافہ کر دیا، جس کی حدت سے آنتوں کے زخم اور زیادہ بڑھ گئے، اس کے علاوہ شیخ صرع کے دورے کے لیے ایک دوا مثر ودیطوس استعمال کرتا تھا، شیخ کے بعض غلام اس کے خزانے کا بہت سا مال کھا گئے تھے، ان کو خوف تھا کہ اگر شیخ شفایاب ہو گیا تو ان کا انجام اچھا نہ ہوگا، اس لیے انھوں نے شیخ کو مار ڈالنے کی غرض سے اس دوا میں بہت سی افیون شامل کر دی، جس سے اس کو نقصان پہنچ گیا، اسی حالت میں شیخ کو اصفہان میں لایا گیا، وہاں پہنچ کر اس نے اپنا علاج کیا، ضعف اس قدر تھا کہ کھڑا نہیں ہو سکتا تھا، علاج سے اتنا فائدہ ہوا کہ چلنے پھرنے کے قابل ہو گیا اور علاء الدولہ کی مجلس میں آنے جانے لگا، مگر ابھی پوری شفا نہیں ہوئی تھی اور اسی حالت میں سخت بے احتیاطی اور بد پرہیزی کرتا تھا، اس لیے ایک ہفتہ بیمار اور ایک ہفتہ صحیح و تندرست رہتا تھا، اس کے بعد علاء الدولہ نے ہمدان کا سفر کیا اور شیخ بھی اس سفر میں اس کے ہمراہ گیا، راستے میں دوبارہ درد قولنج کا اتنا سخت دورہ پڑا کہ ہمدان پہنچ کر شیخ کو شفا سے بالکل مایوسی ہو گئی اور قوائے جسمانی نے جواب دے دیا، اب شیخ نے علاج سے ہاتھ اٹھا لیا اور اپنے آپ کو بالکل خدا کے حوالے کر کے غسل کیا، توبہ کی، جو کچھ مال و دولت تھا فقراء پر تقسیم کر دیا، اپنے تمام غلام آزاد کر دیے اور ہر

تیسرے دن ایک قرآن ختم کرتا رہا، اسی حالت میں چند دن بسر کر کے بالآخر رمضان ۴۲۸ھ میں جمعہ کے دن ہمدان میں باختلاف روایت ۵۳ یا ۵۸ سال کی عمر میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوا، ابن خلکان نے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ شیخ کا انتقال اصفہان میں ہوا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ پہلی روایت زیادہ مشہور ہے، طبقات الاطباء میں ہے کہ شیخ کی لاش اصفہان میں لاکر دفن کی گئی۔

شیخ کمال الدین بن یونس کا بیان ہے کہ علاء الدولہ نے ناراض ہوکر شیخ کو قید کر دیا تھا اور اس نے قید ہی میں وفات پائی، اس کے ثبوت میں وہ یہ اشعار پیش کرتے تھے،

رایت ابن سینا یعادی الرجال وفی السجن مات اخس الممات

میں نے دیکھا کہ ابن سینا لوگوں سے دشمنی رکھتا تھا اور وہ قید خانہ میں بری موت مرا،

فلم یشف مانابه بالشفا ولم ینج من موته بالنجاۃ

شفا نے اسکو مرض سے شفا نہیں دی اور نجات نے موت سے اسکو نجات نہیں دلائی

شفا اور نجات شیخ کی دو مشہور کتابیں ہیں جن سے شاعر نے اس موقع پر تجنیس کا کام لیا ہے، لیکن طبقات الاطباء میں سجن کی جگہ حبس کا لفظ آیا ہے جس سے حبس ریاح مراد ہے جو قولنج کا لازمی نتیجہ ہے۔

مذہب اور اخلاق و عادات شیخ ابتدا ہی سے نہایت راسخ العقیدہ مسلمان تھا اور اپنی وفات تک راسخ العقیدہ رہا، اس کے باپ اور بھائی دونوں اسماعیلی تھے اور شیخ کو بھی اس مذہب کی دعوت دیتے تھے، لیکن وہ ان کے عقیدہ اور ان کی دعوت سے بالکل متاثر نہیں ہوا جس سے اس کے استقلال رائے، استقلال فکر اور استقلال ارادہ کا اندازہ ہوتا ہے، عقائد کے ساتھ عملی حیثیت سے بھی شیخ کی مذہبی حالت اچھی تھی، تعلیم کے ابتدائی زمانے میں جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو شیخ سیدھا جامع مسجد جاتا، نماز پڑھتا اور درگاہ خداوندی میں تضرع وزاری کرتا، اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ

پیچیدہ مسئلہ حل ہو جاتا، وفات کا وقت آیا تو سب سے پہلے غسل کر کے جسمانی طہارت حاصل کی اور پھر توبہ کر کے جو کچھ مال و دولت پاس تھا فقراء پر صدقہ کر دیا اور اپنے تمام غلام آزاد کر دیے اور تلاوت قرآن میں مشغول ہو گیا اور ہر تیسرے دن ایک ختم کیا، خوشی اور مسرت کے وقت بھی وہ اس قسم کے مذہبی اعمال کے ذریعہ سے خدا کا شکر بجا لاتا، چنانچہ ابو نصر فارابی کی ایک کتاب کے ملنے سے جب اس پر علم الٰہی کے حقائق منکشف ہوئے تو اس کے شکرانہ میں فقراء پر بہت سے صدقات کیے۔

شیخ نے اپنے دوست سلطان ابو سعید بن ابی الخیر صوفی کو جو وصیت کی ہے اس سے اس کی مذہبی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ "تم کو سب سے پہلے اور سب سے آخر میں خدا کا خیال کرنا چاہیے اور اپنی آنکھوں میں اس کے دیدار کا سرمہ لگانا چاہیے، اس کے سامنے پاؤں جما کر کھڑا رہنا چاہیے، تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ سب سے بہتر حرکت نماز، سب سے بہتر سکون روزہ، سب سے مفید نیکی صدقہ اور سب سے رائگاں کوشش ریاکاری ہے، بحث و مباحثہ میں مشغول رہنے سے نفس کا زنگ دور نہیں ہو سکتا، بہترین عمل وہ ہے جو خلوص نیت سے کیا جائے اور بہترین نیت وہ ہے جو علم سے پیدا ہو، لذتوں کا استعمال صرف اس غرض سے کرنا چاہیے کہ طبیعت کی اصلاح ہو، آدمی کا وجود قائم رہے، یا نوع کو بقا حاصل ہو، اس کے ساتھ قواعد شرعیہ کی پابندی میں خلل نہ آنے دینا چاہیے اور جسمانی عبادات کا ہمیشہ پابند رہنا چاہیے"۔

لیکن اسی کے ساتھ شیخ میں چند مذہبی اور اخلاقی کمزوریاں بھی نظر آتی ہیں، اس کا خود بیان ہے کہ جب وہ راتوں کو مطالعہ میں مصروف ہوتا تھا اور اس حالت میں اس پر نیند یا ضعف کا غلبہ ہوتا تھا تو تقویت کے لیے ایک پیالہ شراب یا بروایت شہرزوری نبیذ پی لیتا تھا رات کو درس سے فراغت کے بعد مختلف قسم کے گویے

حاضر ہوتے تھے اور شراب کا دور چلتا تھا جس میں استاد کے ساتھ شاگرد بھی شریک ہوتے تھے اور تذکرہ نویسوں نے تو ان واقعات کو بغیر رد و قدح کے نقل کر دیا ہے، لیکن شہرزوری نے جو حکمائے اشراقیئین اور حکمائے متقدمین کی اخلاقی روش کا دلدادہ ہے، اس پر اخلاقی حیثیت سے تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ حکمائے قدیم مثلاً ارسطو اور افلاطون وغیرہ زاہدانہ زندگی بسر کرتے تھے، شیخ پہلا شخص ہے جس نے ان کی اخلاقی روش کو بدلا اور شراب خوری اور عیاشی میں مصروف ہوا، شیخ نے ابتدا کی اور اس کے بعد کے لوگ فسق و فجور میں مبتلا ہوگئے، بہر حال ان واقعات کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا، البتہ ان کی تاویل کی جاسکتی ہے، شیخ نے اپنے وصیت نامے میں لکھا ہے کہ لذت پرستی کے لیے شراب کو چھوڑ دینا چاہیے، صرف تسکین قلب اور دوا کے لیے پینا چاہیے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ شراب کا استعمال دواءً کرتا تھا، تعلقات جنسی کے ساتھ بھی شیخ کا غیر معتدل شغف اگرچہ ایک مسلم واقعہ ہے لیکن اسی کے ساتھ کسی تذکرہ نویس نے یہ نہیں لکھا کہ شیخ ناجائز تعلقات رکھتا تھا اور حدود شریعت کے اندر اس قسم کی بے اعتدالی اگرچہ زاہدانہ زندگی کے منافی ہے لیکن مذہب کے مخالف نہیں، ممکن ہے اس قسم کی بے اعتدالی حکیمانہ شان کے خلاف ہو، لیکن بعض یورپین علماء نے نفسیاتی حیثیت سے ثابت کیا ہے کہ جنسی محبت اور قوائے عقلیہ میں باہم مناسبت اور علاقہ ہے اور اس حیثیت سے خداداد ذہانت رکھنے والوں کی عقلی اور روحانی زندگی کے بہت سے اسرار منکشف ہوتے ہیں، شہرزوری کے نزدیک شیخ پہلا حکیم ہے جس نے دربار شاہی سے تعلق پیدا کیا، ورنہ اس سے پہلے جو حکمائے تھے وہ سلاطین کی خدمت کو ننگ و عار سمجھتے تھے۔

شیخ نے ابتدائی تعلیم و تربیت کے جو واقعات بیان کیے ہیں، اس سے اسکے عجب و خود بینی کا اظہار ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ میں نے کتاب ایساغوجی عبداللہ ناملی سے شروع کی اور جب اس نے جنس کی تعریف کی تو میں نے اس کی ایسی تحقیق کی

کہ اس نے کبھی نہیں سنی تھی اور اس کو مجھ پر سخت تعجب ہوا اور میرے والد سے کہا کہ اس کو علم کے سوا کسی اور مشغلے میں نہ لگانا، وہ جو مسئلہ بیان کرتے تھے، اس کا تصور میرے ذہن میں اس سے بہتر طریقے پر آتا تھا"، شیخ نے اپنی تعلیم کے بارے میں اسی قسم کی اور بہت سی خود پسندانہ باتیں بیان کی ہیں۔

تصنیف و تالیف شیخ نے اٹھارہ سال کی عمر میں تعلیم و تربیت سے فراغت حاصل کی اور اکیس سال کی عمر سے تصنیف و تالیف میں مشغول ہوا اور عمر بھر اس میں مشغول رہا، اس کی عمر کا بڑا حصہ سیاسی مشاغل میں گذرا اور سلطنت کے سب سے ذمہ دارانہ عہدۂ وزارت پر وہ مدتوں سرفراز رہا، جن درباروں میں وہ وزیر رہا جنگ کے پیش آنے کی وجہ سے اسکو بادشاہوں کے ساتھ متعدد تعجب انگیز سفر بھی کرنے پڑے، لیکن تصنیف و تالیف کا مشغلہ ہر حالت میں جاری رہا، اس نے شفاء کے اور حصے تو لکھ لیے تھے، لیکن کتاب النبات اور کتاب الحیوان کا حصہ رہ گیا تھا، جب علاء الدولہ نے سابور خواست کا سفر کیا تو شیخ نے اس حصے کو راستے میں لکھا اور اسی راستے میں کتاب النجات بھی تصنیف کی، قلعہ فردجان کی قید کے زمانہ میں بھی متعدد کتابیں مثلاً کتاب الہدایہ اور رسالہ حی بن یقظان وغیرہ لکھیں۔

شیخ کی تصنیفی قابلیت کے متعلق ایک نہایت حیرت انگیز بات یہ ہے کہ وہ اہم سے اہم کتاب کو بغیر مطالعہ اور بغیر کسی کتاب کی مدد کے محض اپنی یادداشت سے لکھتا تھا، چنانچہ ایک بار جب وہ ایک سیاسی خطرے سے ابو غالب عطاء کے گھر میں روپوش تھا، تو اسی حالت میں بغیر کسی کتاب کی مدد کے تقریباً ۲۰ جزو شفاء کے محض اپنی یادداشت سے لکھ دیے۔

بعض تصانیف کی روزانہ مقدار بھی حیرت انگیز ہے، چنانچہ شفا کے ان اجزاء کو شیخ نے سامنے رکھ کر ہر مسئلہ کو بغور دیکھا اور ان کی شرح لکھنی شروع کی اور روزانہ پچاس ورق لکھے اور اس طرح شفا کی طبعیات اور الٰہیات کا حصہ ۲۰ دن میں مکمل

کرلیا، جرجان میں مختصر الاصغر منطق میں لکھی تھی، جس کو بعد میں کتاب النجات کے اول میں شامل کرلیا، اس کا ایک نسخہ شیراز پہنچا اور اہل علم کی ایک جماعت نے اس کا مطالعہ کیا تو ان کے دل میں چند مسائل کے متعلق شکوک پیدا ہوئے جن کو انھوں نے ایک جزو میں لکھ لیا، ان ہی اہل علم میں شیراز کے قاضی صاحب بھی تھے، انھوں نے اس جزو کو ایک خط کے ساتھ ابوالقاسم کرمانی کے پاس ایک قاصد کی معرفت بھیجا کہ وہ شیخ سے اس کا جواب لکھوا کر بھیج دیں، شیخ ابوالقاسم شام کو شیخ کے پاس پہنچے اور اس جزو کو مع خط کے اس کے سامنے پیش کر دیا، شیخ نے خط پڑھ کر واپس کر دیا اور اس جزء کو سامنے رکھ لیا، لوگ باتیں کرتے جاتے تھے اور شیخ اس کا مطالعہ کرتا جاتا تھا، ابوالقاسم کرمانی کے واپس جانے کے بعد شیخ نے ابوعبیدہ جرجانی سے بیاض طلب کی اور اس کے پانچ اجزا کر کے جن میں سے ہر جزو دس ورق پر مشتمل تھا، نماز عشا کے بعد ان مسائل کا جواب لکھنا شروع کیا اور آدھی رات تک لکھتا رہا، صبح کو جب ابوعبیدہ جرجانی شیخ کے پاس آئے تو وہ مصلی پر تھا اور پانچوں اجزء اس کے سامنے رکھے ہوئے تھے، شیخ نے یہ اجزاء ان کے ذریعہ سے ابوالقاسم کرمانی کے پاس بھجوائے اور کہا کہ میں نے اس لیے جواب لکھنے میں عجلت کی تاکہ قاصد رکا نہ رہے، ابوالقاسم کرمانی نے یہ اجزاء دیکھے تو ان کو سخت تعجب ہوا اور انھوں نے لوگوں کو یہ واقعہ بتایا اور اس کی عام شہرت ہو گئی،

اس واقعہ سے زود نویسی کے ساتھ شیخ کی غیر معمولی محنت کا بھی اندازہ ہوتا ہے،

شیخ کی تصنیفات کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض اگلوں کی صدائے بازگشت نہ تھیں، بلکہ ان میں اس نے بہت سی جدید معلومات کا اضافہ کیا تھا، جو قدماء کے وہم و خیال میں بھی نہیں آئے تھے، مجسطی میں علم ہیئت کے بہت سے ایسے مسائل لکھے جو اگلوں کے ذہن میں نہیں آئے تھے، موسیقی میں ایسے مسائل

اختراع کیے جن سے قدماء بالکل بے خبر تھے، بہت سے جدید آلات رصد ایجاد کیے، متعدد کتابیں دوسروں کی فرمایش سے لکھیں اور ان کے ذریعہ سے ان کا حق صحبت اور حق نعمت ادا کیا، غالباً شیخ کی پہلی کتاب مجموع ہے جو اس نے اکیس سال کی عمر میں اپنے ایک ہمسایہ ابوالحسن عروضی کی فرمایش سے لکھی تھی اور اس کو اسی کے نام پر معنون کیا تھا، یہ کتاب ریاضی کے سوا فلسفہ کی تمام شاخوں کی جامع تھی، شیخ کے ہمسایوں میں ایک اور عالم ابوبکر البرقی خوارزمی تھے، جو فقہ، تفسیر اور تصوف کے ساتھ فلسفہ کا ذوق بھی رکھتے تھے، انھوں نے شیخ سے ارسطو کی کتابوں کی شرح کرنے کی درخواست کی اور شیخ نے ان کی فرمایش سے کتاب حاصل و محصول تقریباً ۲۰ جلدوں میں لکھی، فن اخلاق میں بھی ان کے لیے کتاب البرو الاثم لکھی، مگر یہ دونوں کتابیں ان ہی کے پاس رہ گئیں اور دوسرے لوگ ان سے واقف نہ ہو سکے اور ان کی نقل نہ لے سکے، جرجان کے ایک شخص ابو محمد شیرازی نے جو فن حکمت سے دلچسپی رکھتے تھے، شیخ کے لیے اپنے پڑوس میں ایک مکان خرید دیا، شیخ نے اس میں قیام کر کے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا اور بہت سی کتابیں مثلاً قانون کا ابتدائی حصہ اور مختصر مجسطی اور بہت سے رسالے لکھے اپنے محسن ابو محمد شیرازی کے لیے خاص طور پر دو کتابیں المبدء والمعاد اور کتاب الارصادالکلیہ لکھیں، شیخ کے تعلقات بہت سے امراء و سلاطین سے رہے تھے، ان میں سے بعض کے نام پر بھی کتابیں لکھیں۔

افسوس ہے کہ شیخ کی بعض اہم کتابیں غیر مرتب رہ گئیں، چنانچہ فن لغت میں ایک بے نظیر کتاب لسان العرب کے نام سے لکھی تھی لیکن ابھی اس کا مسودہ صاف نہیں کیا تھا کہ شیخ کا انتقال ہو گیا اور مسودہ غیر مرتب رہ گیا، شیخ کو علاج و معالجہ کے سلسلہ مین بہت سے تجربے حاصل ہوئے تھے جن کو وہ قانون میں شامل کرنا چاہتا تھا، اس کے چند اجزء لکھ بھی لیے تھے لیکن قانون کے مکمل ہونے سے پہلے

وہ ضائع گئے، ایک اور کتاب انصاف لکھی تھی لیکن جب سلطان مسعود غزنوی کی فوج نے اصفہان میں شیخ کے مال و اسباب کو لوٹا تو اس میں یہ کتاب بھی ضائع ہوگئی اور بعد کو اس کا کوئی نشان نہیں ملا، لیکن شیخ کی اکثر کتابیں اس وقت تک محفوظ ہیں اور بعض کے ترجمے لاطینی اور فرنچ زبانوں میں ہو چکے ہیں اور وہ یورپ میں بار بار چھپ چکی ہیں، شیخ کی تصنیفات کی جو فہرست اس کے شاگرد ابو عبید جرجانی کے بیان سے مرتب ہوئی ہے، اس میں حسب ذیل کتابوں کے نام ہیں :۔

کتاب	کیفیت
(۱) کتاب المجموع ایک جلد	
(۲) کتاب الحاصل والحصول ۲۰ جلد	
(۳) کتاب البر والاثم ۲ جلد	
(۴) کتاب الشفاء ۱۸ جلد	
(۵) کتاب القانون ۱۴ جلد	اس کا کچھ حصہ جرجان میں اور کچھ حصہ رے میں لکھا اور ہمدان میں اس کو مکمل کیا،
(۶) کتاب الارصاد الکلیہ ایک جلد	اس میں ارسطو کی تمام کتابوں کی شرح کی ہے اور اہل مشرق اور اہل مغرب میں محاکمہ کیا ہے
(۷) کتاب الانصاف ۲۰ جلد	
(۸) کتاب النجات ۳ جلد	اس کو بحالت قید قلعہ فردجان میں اپنے بھائی علی کے لیے لکھا
(۹) کتاب الہدایہ ایک جلد	
(۱۰) کتاب الاشارات والتنبیہات	فن حکمت میں یہ شیخ کی آخری اور بہترین تصنیف ہے
(۱۱) کتاب المختصر الاوسط ایک جلد	
(۱۲) کتاب العلائی ایک جلد	اس کا اصلی نام دانش مایہ علائی ہے جس کو شیخ نے علاء الدولہ کے لیے لکھا
(۱۳) کتاب القولنج ایک جلد	اس کو قلعہ فردجان میں بہ حالتِ قید لکھا
(۱۴) کتاب لسان العرب ۱۰ جلد	اس کے بعض اجزاء علامہ ابن ابی اصیبعہ کے ہاتھ

	آئے اور اس نے اس کی تعریف کی ہے
(۱۵) کتاب الادویۃ القلبیہ ایک جلد	اس کو ہمدان میں لکھ کر شریف سعید ابی الحسین علی بن الحسین الحسینی کے پاس بھیجا
(۱۶) کتاب الموجز الکبیر ایک جلد	منطق میں ہے لیکن موجز صغیر نجات کی منطق کا نام ہے
(۱۷) نقض الحکمۃ المشرقیہ ایک جلد	
(۱۸) کتاب بیان عکوس ذوات الجہۃ ایک جلد	
(۱۹) کتاب المعاد ایک جلد	اس کو رے میں سلطان مجد الدولہ کے لیے لکھا
(۲۰) کتاب المبدء والمعاد ایک جلد	
(۲۱) کتاب المباحثات ایک جلد	اپنے شاگرد بہمن یار کے سوال کے جواب میں لکھا
(۲۲) کتاب علی القانون	

ان کے علاوہ بہت سے رسالے ہیں جن کے نام حسب ذیل ہیں:

(۱) رسالۃ القضاء والقدر	وہ رہائی حاصل کر کے جب اصفہان کی طرف بھاگا ہے تو اصفہان کے راستے میں اس کو لکھا ہے
(۲) مقالۃ فی الآلۃ الرصدیہ	اصفہان میں جب وہ رصد کی خدمت پر مامور تھا، اس رسالے کو لکھا
(۳) مقالۃ فی غرض قاطیغوریاس	
(۴) المنطق بالشعر	
(۵) القصائد فی العظمۃ والحکمۃ	
(۶) رسالۃ فی مخارج الحروف	اس کو اصفہان میں جیائی کے لیے لکھا
(۷) مقالۃ فی تعقب المواضع الجدلیہ	
(۸) مختصر اوقلیدس	
(۹) مختصر بالعجمۃ	
(۱۰) کتاب الحدود	
(۱۱) مقالۃ فی الاجرام السماویہ	

(۱۲) مقالۃ فی الاشارہ الی علم المنطق

(۱۳) مقالۃ فی اقسام الحکمۃ والعلوم

(۱۴) مقالۃ فی النہایۃ و للانہایۃ

(۱۵) عہد عاہد اللہ بہ لنفسہ

(۱۶) رسالہ حی بن یقظان

(۱۷) رسالۃ فی ان ابعاد الجسم غیر ذاتیۃ لہ

(۱۸) الکلام فی الہندیہ

(۱۹) رسالہ اخوانیہ و سلطانیہ

(۲۰) رسالہ فی مسائل جرت بینہ وبین بعض الفضلاء

(۲۱) کتاب المواشی

یہ شیخ کی تصنیفات کی مکمل فہرست نہیں ہے، بلکہ صرف وہ کتابیں ہیں جن کو اس نے جرجان اور ارضِ جبل میں یا ان مقامات کے قیام سے پہلے لکھا تھا، مگر جرجان چھوڑنے کے بعد جب رے میں سیدہ اور اسکے بیٹے مجد الدولہ کے دربار سے تعلق پیدا کیا تو اس وقت بھی متعدد کتابیں لکھیں جن کا ذکر اور تذکرہ نویسوں نے تو نہیں کیا ہے اور صرف ابو عبید جرجانی کی فہرست پر اکتفا کیا ہے، لیکن ابن ابی اصیبعہ نے اس کی اور تصنیفات کے نام بھی گنائے ہیں جو حسب ذیل ہیں :

(۱) کتاب اللواحق	بیان کیا جاتا ہے کہ یہ شفا کی شرح ہے
(۲) مقالۃ فی النبض	فارسی زبان میں ہے
(۳) رسالۃ الطیر	رمز میں لکھا ہے
(۴) الخطب التوحیدیۃ فی الالٰہیات	
(۵) مقالۃ فی تحصیل السعادۃ	
(۶) رسالۃ فی السکنجبین	
(۷) کتاب تعالیق	یہ چند نوٹ ہیں جن کو شیخ کے شاگرد ابو منصور بن زیلا نے شیخ سے سُن کر لکھے

کتاب	کیفیت
(۸) مقالۃ فی خواص خط الاستواء	
(۹) عشر مسائل	اس میں دس مسئلوں کا جواب ابوریحان بیرونی کے لیے لکھا ہے
(۱۰) جواب ست عشرۃ مسئلۃ	اس میں بھی سولہ مسئلون کا جواب ابوریحان بیرونی کے لیے لکھا ہے
(۱۱) مقالۃ فی ہیئۃ الارض من السماء وکونہا فی الوسط	
(۱۲) کتاب الحکمۃ المشرقیہ	اس کا مکمل نسخہ نہیں ملتا
(۱۳) المدخل الی صناعۃ الموسیقی	
(۱۴) کتاب التدارک لانواع الخطاالتدبیر	اس کو ابوالحسن احمد بن محمد سہیلی کے لیے لکھا
(۱۵) مقالۃ فی کیفیۃ الرصد و مطابقۃ، مع العلم الطبعی	
(۱۶) مقالۃ فی الاخلاق	
(۱۷) رسالۃ الی الشیخ ابی الحسن سہل بن محمد السُہیلی فی الکیمیاء	
(۱۸) الرسالۃ الاضحویہ فی المعاد	اس کو امیر ابی بکر محمد بن عبید کے لیے لکھا
(۱۹) معتصم الشعراء فی العروض	اس کو اپنے خاص شہر میں سترہ برس کی عمر میں لکھا
(۲۰) الحکمۃ العرشیہ	یہ الہیات میں ایک بلند پایہ بحث پر ہے
(۲۱) مقالۃ فی ان علم زید غیر علم عمرو	
(۲۲) کتاب تدبیر الجند والممالیک والعساکر، وارزاقہم وخراج الممالک	سیاست پر ہے
(۲۳) خطب و تمجیدات واسجاع جواب	
(۲۴) مقالۃ الارتماطیقی	
(۲۵) رسائل فی الفارسیہ والعربیہ	

و مخاطبات و مکاتبات و ہزلیات	
(۲۶) تعالیق مسائل حنین فی الطب	
(۲۷) قوانین و معالجات طبیہ	
(۲۸) مسائل عدۃ طبیہ	
(۲۹) عشرون مسئلۃ	بعض معاصرین نے شیخ سے ۲۰ مسئلے پوچھے ہیں اور شیخ نے ان کا جواب دیا ہے
(۳۰) جواب مسائل کثیرۃ	
(۳۱) رسالۃ الی علماء بغداد	یہ علمائے بغداد کے نام اس غرض سے لکھا ہے کہ شیخ اور ہمدان کے ایک مدعیِ حکمت کے درمیان محاکمہ کریں
(۳۲) رسالۃ الی صدیق	اسی غرض سے اسکو ایک دوست کے نام لکھا ہے
(۳۳) مقالۃ فی النفس	
(۳۴) مقالۃ فی ابطال احکام النجوم	
(۳۵) کتاب الملح فی النحو	
(۳۶) فصول الٰہیۃ فی اثبات الاول	
(۳۷) فصول فی النفس و طبعیات	
(۳۸) رسالۃ الی ابی سعید ابن ابی الخیر الصوفی فی الزہد	
(۳۹) مقالۃ فی انہ لایجوز ان یکون شی واحد جوہرا و عرضا	
(۴۰) تعلیقات	ابو الفرج طبیب ہمدانی نے شیخ کی مجلس میں جو فوائد حاصل کیے ہیں اور شیخ نے اس کو جو جواب دیا ہے
(۴۱) مختصر فی ان الزاویۃ التی من المحیط والمماس لاکمیۃ لہا	
(۴۲) اجوبۃ سوالات	ابو الحسن عامری نے ۱۴ سوالات کیے ہیں اور شیخ

	نے ان کے جوابات لکھے ہیں
(۴۳) کتاب قیام الارض فی الوسط	
(۴۴) کتاب مفاتیح الخزائن فی المنطق	
(۴۵) کلام فی الجواہر والعرض	
(۴۶) کتاب تاویل الرویا	
(۴۷) مقالۃ فی الرد علی مقالۃ الشیخ ابی الفرج بن الطیب	
(۴۸) رسالۃ فی العشق	اس کو ابو عبداللہ فقیہ کے لیے لکھا ہے
(۴۹) رسالۃ فی القویٰ الانسانیۃ وادراکاتہا	
(۵۰) قول فی تبئین الحزن واسبابہ	
(۵۱) مقالۃ الی ابی عبداللہ الحسین بن سہل بن محمد السہلی	

شاعری شیخ نے بچپن ہی میں علم ادب کی تعلیم حاصل کی تھی اور بعد کو ایک ادیب کے بعض طنز آمیز فقروں سے متاثر ہو کر جس کا واقعہ اوپر گذر چکا ہے، اس نے بڑی محنت و جانفشانی سے لغت کی کتابوں کا مطالعہ کر کے عربی نظم و نثر پر غیر معمولی قدرت حاصل کرلی اور نثر میں تین رسالے اس دور کے تین مشہور انشاپردازوں کے طرز پر لکھے اور تین قصیدے بھی نظم کیے جو الفاظ غریبہ یعنی نامانوس اور مغلق الفاظ پر مشتمل تھے، ان کے علاوہ عربی میں ان کے اور بھی قصائد ہیں جن میں صاحب طبقات الاطباء نے بعض قصائد کا ذکر کیا ہے اور بعض پورے نقل کیے ہیں، ایک قصیدہ فن منطق میں رئیس ابوالحسن سہل بن محمد السہلی کے لیے لکھا تھا، دس قصائد اور زہد وغیرہ کے متعلق چند اشعار ہیں، جن میں اس نے اپنے ذاتی حالات بیان کیے ہیں، شیخ کی طرف ایک اور تاریخی قصیدہ منسوب ہے جس میں

اس نے ان واقعات کے متعلق پیشین گوئی کی ہے جو برج جدی میں مشتری اور زحل کے قران کے وقت پیش آئیں گے، اس میں اور واقعات کے ساتھ تاتاریوں کے قتل وغارتگری کے متعلق جو پیشین گوئی کی گئی ہے، وہ حرف بحرف صحیح ثابت ہوئی، البتہ صاحب طبقات الاطباء کو اس میں شک ہے کہ یہ قصیدہ شیخ ہی کا ہے یا کسی اور کا، ایک قصیدہ نفس کے متعلق ہے، ایک قصیدہ زہد، حکمت اور پیری پر لکھا ہے۔

قصائد کے علاوہ بہت سے متفرق اشعار ہیں جن میں مختلف خیالات ظاہر کیے گئے ہیں، قصائد بالکل عربی انداز پر لکھے ہیں، یعنی معشوق کے کھنڈر، صحرا کی تند ہواؤں اور برق و سحاب وغیرہ سے تشبیب کی ابتدا کی ہے اور شاعرانہ استعارات و تشبیہات سے جابجا اپنے کلام کو زینت دی ہے، نفس کے متعلق جو قصیدہ لکھا ہے اس کے چند اشعار کا ترجمہ یہ ہے۔

ایک بلند مقام سے تمھارے پاس ایک معزز محفوظ کبوتر اترا،
وہ اگرچہ برقع پوش تھا، لیکن ہر عارف کی آنکھ سے پوشیدہ نہ تھا،
وہ ان کھنڈروں میں بولنے لگا جو چوائی ہوا کے بار بار چلنے سے مٹ گئے ہیں،
وہ ایک بلند چوٹی پر نغمہ سنجی کرنے لگا اور علم ہر پست چیز کو بلند کر دیتا ہے،

زمانۂ پیری کے متعلق جو قصیدہ لکھا ہے اس کے بعض اشعار کا ترجمہ یہ ہے:

تیرے رخساروں پر بڑھاپے کی صبح کی پو پھوٹی اور اسکی رات گذر گئی، پھر عشق کب تک؟
تمھارا شباب ایک سرکش شیطان تھا، اس لیے تمھارے بڑھاپے نے اسکو شہاب کا تیر مارا،

متفرق اشعار میں سے بعض کے ترجمے یہ ہیں:

اس نے پیالے میں خالص شراب ڈھالی تو اس نے چراغ کی روشنی کو ماند کر دیا۔

اس نے سمجھا کہ پیالے میں آگ ہے، اس لیے پانی ملا کر اس کو بجھا دیا،

اے دوست اٹھ اور مجھ کو لبریز شراب کا ایک پیالہ پلا،

ایسی شراب کہ عیسائی اس کو سجدہ کریں اور یہودی اس کی محبت میں سرشار ہوں،
اس فریفتگی اور شیفتگی کی حالت میں اگر وہ ان سے کسی دن کہے کہ کیا میں تمھارا خدا نہیں
ہوں؟ تو وہ کہیں کہ ہاں، بیشک

شراب، پیالہ اور ملونی باپ، بیٹے اور روح کی طرح مل کر ایک ہو گئے ہیں،

ہم نے پرانے راگ کے ساتھ پرانی شراب پی جو ہر قدیم سے قدیم تھی،
اگر وہ ایک خاص جز میں نہ ہوتی تو میں کہتا کہ یہ علت اولی (خدا) ہے جس کی کوئی علت
نہیں،

ان نادر تشبیہات سے اس کی شاعرانہ نازک خیالیوں کا اندازہ ہو سکتا ہے،
عربی کے ساتھ شیخ نے فارسی میں بھی بہت سی رباعیاں لکھی ہیں، مثلاً

دل گرچہ باین بادیہ وبسیار شتافت — یک موے ندانست ولے موی شگافت
اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت — وآخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

تابادۂ عشق در قدح ریختہ اند — وندرپے عشق عاشق انگیختہ اند
باجان دردان بوعلی، مہر علی — چون شیروشکر بہم آمیختہ اند

اس رباعی سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ کا رجحان شیعیت کی طرف تھا

باین دوسہ نادان کہ چنان میدانند — از جہل کہ دانائے جہان ایشانند
خرباش کہ این جماعت از فرط خری — ہرکونہ خراست کافرش میدانند

کفرے چومنی گزاف آسان نبود — محکم تر از ایمانِ من ایمان نبود
دردہر چومن یکے و آنہم کافر — پس درہمہ دہر یک مسلمان نبود

ان دونوں رباعیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ کے زمانے میں کچھ لوگ شیخ
کو کافر سمجھتے تھے،

از قعرِ گلِ سیاہ تا اوجِ زحل | کردم ہمہ مشکلاتِ عالم راحل
بیرون جستم زقید ہر مکر و حیل | ہر بند کشودہ شد مگر بندِ اجل

اے کاش بدانمے کہ من کیستمے | سر گشتہ بعالم زپئے چیستمے
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمے | ورنہ بہ ہزار دیدہ بگریستمے

شعر گوئی کے ساتھ شیخ نے بعض شعرائے عرب کے کلام کی شرح بھی لکھی ہے، چنانچہ دولت شاہ نے ابن رومی کے تذکرے میں لکھا ہے کہ شیخ کو اس کے ساتھ بڑی عقیدت تھی اور اس نے اس کے بعض مشکل اشعار کی شرح بھی لکھی تھی (۱)۔

شیخ کے تلامذہ تذکرہ نویسوں نے ضمنی طور پر جابجا شیخ کے متعدد تلامذہ کا نام لیا ہے، چنانچہ چہار مقالہ میں ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے۔

خواجہ بو علی وزیر بود ہر روز پیش از صبحدم برخاستے و از کتاب شفا دو کاغذ تصنیف کردے، چون صبح صادق بدمیدی شاگردان را بار دادے چون کیا رئیس بہمن یار و ابو منصور بن زیلہ و عبدالواحد جور جانی و سلیمان دمشقی (۲)۔

اور ہم ان کے حالات اس موقع پر لکھتے ہیں۔

بہمن یار بن مرزبان اس کی کنیت ابو الحسن ہے اور چہار مقالہ میں اس کا نام کیا رئیس بہمن یار لکھا ہے، وہ مجوسی تھا اور عربی زبان کا ماہر نہ تھا اور آذربائجان کا رہنے والا تھا، وہ شیخ کا نہایت مشہور شاگرد ہے اور شیخ کی مباحثات اسی کے سوالات کا جواب ہے، کیونکہ وہ مشکل مسائل سے بحث کیا کرتا تھا، اس نے شیخ کی وفات کے ۳۰ سال بعد ۴۵۸ھ میں وفات پائی، وہ متعدد کتابوں کا مصنف تھا جن میں سب سے زیادہ مشہور کتاب تحصیل ہے، اس کے تین چار رسالے یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں اور دو رسالے جن میں ایک کا موضوع علم مابعد الطبیعہ ہے اور ایک رسالہ

(۱) تذکرہ دولت شاہ سمرقندی صفحہ ۲۴ (۲) چہار مقالہ صفحہ ۸۲

مراتب موجودات میں ہے، ۱۸۵۱ء میں لیپزگ میں چھپ گئے ہیں، شہرزوری نے اس کے بہت سے حکیمانہ اقوال نقل کیے ہیں(۱)۔

ابو منصور الحسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی یہ سلسلۂ نسب شہرزوری نے لکھا ہے لیکن اس نے خود اپنے رسالہ کافی میں جو فن موسیقی میں ہے، اپنا سلسلۂ نسب اس طرح بیان کیا ہے "ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ اصفہانی" بہر حال وہ شیخ کے خواص تلامذہ میں تھا اور مجوسی مذہب رکھتا تھا، لیکن یہ کوئی محققانہ بات نہیں ہے، اس نے شیخ کی وفات کے بائیس سال بعد ۴۴۰ھ میں وفات پائی، ریاضیات اور موسیقی کا بڑا ماہر تھا، اس نے طبعیات شفا کا خلاصہ کیا تھا اور شیخ کے رسالہ حی بن یقظان کی شرح لکھی، اس کی دو کتابیں برٹش میوزیم لندن میں موجود ہیں، ایک اسی حی بن یقظان کی اور دوسرا رسالہ کافی(۲)۔

ابو عبید عبدالواحد جوزجانی بعض نسخوں میں "جوزجانی" کے بجائے "جرجانی" لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے، وہ صرف شیخ کا شاگرد ہی نہ تھا بلکہ ہمنشین اور مرید بھی تھا، ۴۰۳ھ میں شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کی اخیر عمر یعنی ۲۵ سال تک خدمت میں رہا، شہرزوری نے لکھا ہے کہ شفاء کی تدوین میں اس نے شیخ کی مدد کی تھی، کچھ شفاء ہی کی تخصیص نہیں، شیخ کی اکثر تصنیفات اس کی تحریص و ترغیب کا نتیجہ ہیں، شیخ کو سلطنت کے کاروبار سے تصنیف و تالیف کی فرصت نہیں ملتی تھی، اس لئے اس نے اپنی اکثر تصانیف صبح و شام کے اوقات یا قیدخانے یا سفر میں لکھیں اور اپنی کتاب کے کسی نسخہ کو محفوظ نہیں رکھا بلکہ جس شخص کے ایماء سے کتاب لکھی اسی کو کتاب کا اصل نسخہ دیدیا، اس لیے شیخ کی وفات کے بعد ابو عبید جوزجانی نے بڑا کام یہ کیا کہ شیخ کی کتابوں کو متفرق مقامات سے تلاش کر کے مرتب و مدون کیا، اگر اس نے یہ کام نہ کیا ہوتا تو شیخ کی اکثر کتابیں ضائع ہو جاتیں، ابو عبید

(۱) شہرزوری ص ۳۶ و حواشی چہار مقالہ ص ۲۵۲ (۲) ایضاً ص ۳۳ و ایضاً

جوزجانی کی ان علمی کوششوں کی ایک عمدہ یادگار دانش نامہ علائی ہے، شیخ نے یہ کتاب منطق، حکمت الٰہی، طبیعی، ریاضی، ہیئت، موسیقی اور ارتھمیٹک میں علاء الدولہ ابو جعفر کاکویہ کے نام پر فارسی زبان میں لکھی تھی، لیکن شیخ کی وفات کے بعد منطق، الٰہی اور طبیعی کے سوا اس کا کوئی حصہ محفوظ نہیں رہا، ابو عبید جوزجانی نے جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ، ریاضیات میں خود تصریح کی ہے، اس کی ارتھمیٹک کا ترجمہ اور خلاصہ کتاب الشفاء سے کیا اور ریاضی، ہیئت اور موسیقی کا ترجمہ شیخ کے دوسرے عربی رسالوں سے فارسی زبان میں کر کے اس کتاب کو مکمل و مرتب کیا اور اب اس مکمل کتاب کے متعدد نسخے موجود ہیں، جن میں دو نسخے برٹش میوزیم لندن میں ہیں، ابو عبید جوزجانی نے شیخ کے حالات میں ایک رسالہ بھی لکھا ہے جو برٹش میوزیم لندن میں موجود ہے، اس رسالے کے دو حصے ہیں، ایک حصہ میں شیخ نے خود اپنے حالات بیان کیے ہیں اور ابو عبید جوزجانی نے بعینہ انکی روایت کر دی ہے، دوسرے حصے میں اس نے خود وہ حالات بیان کیے ہیں جو جرجان میں شیخ کی خدمت میں پہنچنے کے بعد شیخ کے آخر تک اس نے خود مشاہدہ کیے ہیں، اس رسالہ کو علامہ ابن ابی اصیبعہ نے پورا اور قفطی نے اختصار کے ساتھ شیخ کے تذکرہ میں نقل کر دیا ہے۔

کتاب الشفاء کا دیباچہ بھی ابو عبید جوزجانی ہی کا لکھا ہوا ہے، ابو عبید جوزجانی نے شفاء اور قانون کے مشکل مقلمات کی شرح کی ہے اور رسالہ حی بن یقظان کی شرح بھی لکھی ہے اور فارسی زبان میں کتاب الحیوان تصنیف کی ہے (۱)۔

ابو عبداللہ المعصومی اس کا نام احمد یا محمد بن احمد ہے، وہ شیخ کے برگزیدہ تلامذہ میں تھا، شیخ خود کہتا تھا کہ افلاطون کے تلامذہ میں جو درجہ ارسطو کو حاصل ہے وہی درجہ میرے تلامذہ میں ابو عبداللہ معصومی کو حاصل ہے، شیخ نے عشق پر اپنا رسالہ اسی کے نام پر لکھا ہے، شیخ نے ابو ریحان بیرونی کے سوالات کا جب جواب لکھا اور ابو ریحان

(۱) شہرزوری ص ۳۸ و حواشی چہار مقالہ ص ۲۵۳۔۲۵۴۔۲۵۵

نے ان جوابات پر عامیانہ الفاظ میں اعتراضات کئے تو شیخ نے اس سے مناظرہ کرنا پسند نہیں کیا، لیکن ابو عبداللہ معصومی نے ان اعتراضات کا جواب دیا اور لکھا کہ ''ابو ریحان! اگر تم ایک حکیم کے تخاطب میں ان الفاظ کے علاوہ الفاظ استعمال کرتے تو وہ عقل اور علم کی شان کے زیادہ مطابق ہوتے۔

معصومی نے مفارقات، عقول اور افلاک کی تعداد اور ترتیب مبدعات میں ایک کتاب لکھی تھی، جس کا ایک نسخہ نیشاپور کے کتب خانہ نظامیہ میں موجود تھا، لیکن اس کو جمال الملک بن نظام الملک نے لے لیا اور پھر وہ بالکل مفقود ہو گیا، یہ کتاب تمام حکماء کو نہایت محبوب تھی، سلطان محمود نے جن حکماء کو قتل کیا تھا ان میں ایک ابو عبداللہ معصومی بھی تھا(۱)۔

ابلاقی سید ابو عبداللہ محمد بن یوسف شرف الدین ابلاقی شیخ کے مشہور شاگرد اور علم طب اور علوم حکمیہ کے بڑے ماہر ہیں، شیخ کی کتاب قانون کا اختصار کیا اور بہت سی کتابیں لکھیں، وہ باخرزمین میں رہتے تھے، پھر بلخ میں علاء الدین بن قماح کے دربار سے تعلق پیدا ہو گیا تھا اور کور خواف کے معرکے میں قتل ہوئے(۲)۔

ابن ابی صادق ابو القاسم عبدالرحمٰن بن علی بن احمد بن ابی صادق جو سقراط ثانی کے لقب سے مشہور تھا، نیشاپور کا رہنے والا تھا، شہرزوری نے لکھا ہے کہ ''یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے ابو علی بن سیناء سے ملاقات کی اور اس سے فائدہ اٹھایا''۔ علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ ''مجھ سے بعض اطباء نے بیان کیا کہ ابن ابی صادق نے شیخ الرئیس ابن سیناء سے ملاقات کی، اس سے پڑھا اور اس کے شاگردوں میں داخل تھا، میں اس کو بعید نہیں سمجھتا اور یہ میرے نزدیک صحت سے قریب تر ہے، کیونکہ ابن ابی صادق نے شیخ کا زمانہ پایا تھا، بلاد عجم میں رہتا تھا اور شیخ کی شہرت اور وسعت علم کا غلغلہ بلند تھا اور اس کے بہ کثرت شاگرد تھے اور وہ سن اور درجہ میں ابن ابی صادق

(۱) شہرزوری ص ۳۹۔۴۰ (۲) طبقات الاطباء جلد ۲ ص ۲۰ و شہرزوری ص ۵۹

سے بڑا تھا"۔

ابو القاسم اخیر عمر میں نیشاپور کے ایک گاؤں کی سیرگاہ میں منتقل ہو گیا تھا اور وہاں گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی، ایک بار اسکے سامنے سینیوں میں بہت سے میوے رکھے گئے تھے، اسی دوران میں ایک آدمی اس کے پاس آیا، اس سے اس نے کہا میرے نزدیک ان سینیوں اور میووں میں کوئی فرق نہیں ہے، میوے میرے لیے مضر ہیں، اس لیے میں صرف ان کی خوشبو پر قناعت کرتا ہوں اور ان کو کھاتا نہیں، ان سے بعض اوقات اتنا سخت نقصان پہنچ جاتا ہے جس کا ازالہ نہیں کیا جا سکتا، ابو القاسم نہایت آرام کی زندگی بسر کرتا تھا، ایک بار عمید خراساں محمد بن منصور کو قولنج کا درد ہوا، تمام اطباء علاج سے عاجز آگئے تو اس نے ابن ابی صادق کو بلایا، گرمی کا زمانہ تھا اور اس گاؤں اور نیشاپور میں ۱۲ میل کا فاصلہ تھا، گرمی، تیز رفتاری، سواری کی سرکشی اور پیاس سے ابن ابی صادق کو بڑی تکلیف ہوئی، اس نے ان تلامذہ سے جو اس کے ساتھ تھے کہا کہ "عمید خراساں نے تو نجات پائی لیکن میں ہلاک ہو گیا، چنانچہ ایسا ہی ہوا، عمید خراساں کو تو اس کے علاج سے شفا ہو گئی لیکن وہ بیمار ہوا اور اسی (۸۰) سال کی عمر میں وفات پائی، ایک بار بادشاہ نے اس کو اپنی ملازمت کے لیے طلب کیا تو اس نے جواب میں کہلا دیا کہ قانع آدمی بادشاہ کی خدمت کے لیے موزوں نہیں ہوتے اور جس شخص کو خدمت پر مجبور کیا جاتا ہے، اس کی خدمت سے نفع نہیں حاصل ہوتا۔

ایک مرتبہ شاہ ابراہیم والی غزنہ نے اس کے پاس بہت سامال اور سواریاں بھیج کر طلب کیا تو اس نے کہلایا کہ بادشاہ مجھ کو میرے علم کی وجہ سے طلب کرتا ہے اور مجھ پر مال اس لیے صرف کرتا ہے کہ میں اپنا علم اس پر صرف کروں، یہ ایک قسم کی بیع و شراء ہے اور علم کی خرید و فروخت نہیں کی جاتی اور مجھ کو اس غیر ضروری مال کی ضرورت بھی نہیں ہے، اس لیے میں بادشاہ کے لیے دعائے خیر کرتا ہوں اور

احسان کی غلامی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتا ہوں۔

ابن ابی صادق کو علوم طبیہ میں بڑی مہارت حاصل تھی اور اس نے اس فن میں متعدد کتابیں لکھی ہیں، بالخصوص اس نے جالینوس کی کتابوں کی نہایت عمدہ شرحیں لکھی ہیں(۱)۔

شیخ کا فلسفہ شیخ کی وفات کے بعد شیخ کے فلسفہ نے بے انتہا مقبولیت حاصل کی، چنانچہ موفق الدین عبداللطیف بغدادی اپنے استاد ابوالقاسم شارعی کے متعلق لکھتے ہیں کہ "وہ قدماء اور ابونصر فارابی کی کتابوں کے بڑے ماہر تھے، لیکن مجھے ان میں کسی پر اعتقاد نہ تھا، کیونکہ میرا خیال تھا کہ حکمت کا کل سرمایہ ابن سینا نے جمع کر لیا ہے اور ان کو اپنی کتابوں میں بھر دیا ہے، جب ہم آپس میں بحث کرتے تھے تو میں جدل کی قوت اور زبان آوری سے ان پر غالب آتا تھا اور وہ دلیل کی قوت سے مجھ پر غالب آتے تھے، لیکن میں اپنے عقیدہ سے کسی طرح نہیں ہٹتا تھا، وہ یکے بعد دیگرے میرے پاس ابونصر، اسکندر اور ثامطیوس کی کتابیں لاتے تھے اور مجھ کو مانوس کرتے تھے، یہاں تک کہ میں تذبذب میں پڑ گیا"(۲)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ کے فلسفہ نے اس قدر مقبولیت حاصل کر لی تھی کہ ابونصر، اسکندر اور ثامطیوس کی کتابیں بھی اس کے معتقدین کو اس کے فلسفہ سے برگشتہ نہیں کر سکتی تھیں، تاہم اس مقبولیت کے ساتھ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو شیخ کے بجائے ابونصر فارابی اور قدماء کے فلسفہ سے دلچسپی رکھتے تھے اور شیخ کے ساتھ لوگوں کی عقیدت کو کم کرتے تھے، چنانچہ موفق الدین عبداللطیف بغدادی نے جب قدماء کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو ان کے ساتھ ان کی دلچسپی بڑھ گئی اور شیخ کی کتابوں کے ساتھ ان کی دلچسپی کم ہو گئی بلکہ وہ شیخ پر بہت زیادہ نکتہ چینی کرنے لگے(۳)۔

(۱) شہرزوری ص ۴۴۔۴۵۔۴۶ و طبقات الاطباء جلد ۲ ص ۲۳ (۲) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۰۶
(۳) ایضاً ص ۲۰۲ و ۲۰۴

موفق الدین عبداللطیف بغدادی کے زمانے میں کچھ لوگ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے بھی بہت زیادہ معتقد تھے اور ان کا خیال تھا کہ وہ قدماء اور متاخرین دونوں سے گوے سبقت لے گئے ہیں(۱)۔

امام رازی کے زمانے میں ایک اور حکیم اسمٰعیل ہروی تھے جو ابو نصر فارابی کی کتابوں کا درس دیتے تھے اور شیخ کی کتابوں کی طرف توجہ نہیں کرتے تھے (۲)۔

لیکن شیخ کے فلسفہ کی یہ تھوڑی بہت مخالفت صرف چھٹی صدی ہجری تک قائم رہی، اس کے بعد شیخ کا فلسفہ تمام اسلامی دنیا میں پھیل گیا، امام رازی نے بے شبہہ اس فلسفے پر بڑے زور شور سے اعتراضات کیے، لیکن محقق طوسی نے اسی زور شور سے اس کی حمایت کی اور غالباً اسی ردو قدح نے اس فلسفہ کو اور بھی بہت زیادہ دلچسپ بنادیا اور یہ دلچسپی آج تک قائم ہے۔

شیخ کو فلسفہ، طب اور دوسرے علوم کی تدوین و ترتیب میں جو شہرت اور اہمیت حاصل ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس نے بہت سے ایجادات و اختراعات کیے ہیں، بلکہ وہ صرف ارسطو کا مقلد اور ناقل ہے، البتہ اس نے منطق میں چند نئ چیزیں ایجاد کی ہیں، جو بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں، مثلاً شیخ سے پہلے قیاس اقترانی صرف حملیات تک محدود تھا، لیکن شیخ نے شرطیات کو بھی اس میں شامل کر لیا۔

وجود نفس کے اثبات میں شیخ سے پہلے حکماء نے جو دلائل قائم کئے تھے وہ صرف منطقی تھے، شیخ نے تجربیات سے اس کو ثابت کیا اور یورپ کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ نے بھی بعینہ اسی دلیل کو لے لیا۔

اسی طرح طب اور ریاضی میں بھی اس کے چند ہی اختراعات و ایجادات ہیں، بہر حال شیخ کے فلسفے کو ایجادات و اختراعات کے لحاظ سے کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے، اس کو جو کچھ اہمیت حاصل ہے وہ یہ ہے کہ اس نے فلسفہ و منطق

(۱) طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۰۴ (۲) شہرزوری ص ۴۰

کی تمام شاخوں کو باقاعدہ منظّم و مرتب کر دیا اور مبتدی، منتہی اور متوسط ہر طبقہ کے لیے کتابیں لکھ دیں، اسی لیے اس کی کتابیں نصاب تعلیم کا بہترین جزو ہو گئیں اور درس و تدریس کی وجہ سے اس کے فلسفہ کی عام اشاعت ہو گئی اور صرف مشرق ہی نہیں بلکہ مغرب میں بھی اس کی کتابوں کو حسنِ قبول حاصل ہوا، چنانچہ طب میں شیخ کا قانون مدتوں یورپ کے بڑے بڑے طبّی مدرسوں میں زیر درس رہا اور پندرہویں صدی میں سولہ بار اور سولہویں صدی میں ۲۰ بار وہ لیٹن زبان میں چھپا، انیسویں صدی کے وسط تک یہ کتاب "مسونیلیہ" کے مدرسہ میں داخل نصاب رہی اور یورپ کے متعدد اطباء اس کی تعلیم و تعلم میں مشغول رہے، آنکھ کے حالات میں قانون کے ایک حصے کا ترجمہ ڈاکٹر لیپر نے جرمن زبان میں کیا، ہورٹن نے شفاء کا ترجمہ بھی جرمن زبان میں کیا اور اس کو مع شرح کے شائع کیا، گلیوم اوفرنی نے شفاء کی کتاب النفس کا ترجمہ لاطینی میں کیا اور وجود نفس کے اثبات میں ڈیکارٹ نے اسی ترجمہ سے فائدہ اٹھایا، اسی طرح شیخ کی اور کتابوں کا ترجمہ بھی یورپ کی زبانوں میں ہوا(۱)۔

شیخ نے جیسا کہ اوپر گذرا، اگرچہ منطق، طب اور ریاضی میں زیادہ ایجادات و اختراعات نہیں کیں، لیکن شیخ کا فلسفۂ الٰہی بعینہ وہی نہیں ہے، جو ارسطو کا تھا، عربی زبان میں ارسطو کا جو فلسفہ منتقل ہو کر آیا وہ اسکندرانیوں کی شرحوں سے ملا ہوا تھا، اس لیے مسلمان ارسطو کے اسکندرانی شارحوں کے اقوال کو بعینہ ارسطو کے اقوال سمجھے، اس طرح یہود و نصاریٰ کے ذریعہ سے مسلمانوں تک جو فلسفہ پہنچا وہ خالص ارسطو کا فلسفہ نہ تھا، بلکہ اس میں ان کی رائیں بھی شامل ہو گئی تھیں، اس لیے فلسفہ میں الٰہیات کا جو حصہ ہے وہ یا تو سکندرانیوں کے عقائد کا مجموعہ ہے، یا متکلمین یہود و نصاریٰ کے مسائل ہیں، اس کے بعد اسماعیلیوں نے ایک مستقل مذہبی فلسفہ ایجاد کیا اور شیخ کے باپ اور بھائی دونوں نے اسماعیلی مذہب اختیار کر لیا تھا اور نفس و عقل کے

(۱) مقدمہ دانش نامۂ علائی

مسئلہ پر گفتگو کیا کرتے تھے، شیخ نے اگرچہ بذاتِ خود اسماعیلی مذہب قبول نہیں کیا، تاہم یہ کہنا مشکل ہے اس نے اسمٰعیلی فلسفہ کے اثر کو بھی قبول نہیں کیا، انکے علاوہ شیخ سے پہلے متکلمین اسلام یا متکلمین معتزلہ کا ایک گروہ موجود تھا، جو فلسفہ کی تمام شاخوں سے واقف تھا اور اس میں ایجادات و اختراعات کرتا تھا اور دوسروں کے اقوال کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتا تھا اور فلسفہ کو مذہبی رنگ میں پیش کرتا تھا۔

فلسفہ میں شیخ کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق دیتا ہے، چنانچہ وہ بوئر تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتے ہیں۔

"اور ہر اعتبار سے ابن سیناء انتہائی کوشش کرتا ہے کہ اپنے خیالات کو عامہ مسلمین کے عقائد سے مطابق کرے"(۱)

محمد لطفی تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں لکھتے ہیں۔

"باوجودیکہ شیخ نے اصول اسلام کی تعظیم کی وجہ سے بہت کچھ رورعایت کی تاہم اس نے مجموعی طور پر ارسطو کے فلسفے میں جو دین حنیف کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتا بہت زیادہ تغیر نہیں پیدا کیا"(۲)

محمد لطفی کی یہ رائے ریاضی، منطق اور طبعیات کے متعلق ممکن ہے صحیح ہو، لیکن الٰہیات کے متعلق شیخ کے فلسفہ نے ارسطو کے فلسفہ الٰہی کا بالکل ڈھانچہ بدل دیا اور الٰہیات میں قدما متکلمین کے ایسے اقوال شامل کر دیے جن سے ارسطو یا حکمائے یونان بالکل ناواقف تھے، مثلاً فلسفہ الٰہی کا ایک مسئلہ یہ ہے "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" یعنی ایک چیز سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے، لیکن یہ مسئلہ صرف شیخ کی ایجاد ہے، چنانچہ ابن رشد تہافۃ الفلاسفہ میں لکھتے ہیں

دیکھو حکماء کی نسبت یہ کس قدر غلط خیال ہے کہ تم اس قول کو قدماء کی کتابوں میں دیکھو، ابن سینا وغیرہ کی کتابوں میں نہ دیکھو جنھوں نے علم الٰہی میں قوم (یعنی یونانیوں) کے مذہب کو بالکل بدل دیا(۳)

(۱) تاریخ فلسفہ اسلام مصنفہ ٹ، ج دوبوئر ص ۹ (۲) ایضاص ۶۳ (۳) تہافۃ الفلاسفہ ص ۴۹

مسئلہ اثباتِ فاعل کے متعلق لکھتے ہیں

اگرچہ ابو نصر اور ابن سینا کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ میں کہ ہر فعل کے لیے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے، یہی مسلک اختیار کیا ہے، لیکن یہ قدماء کا مسلک نہیں بلکہ ان دونوں نے اس میں ہمارے ہم مذہب متکلمین کی تقلید کی ہے(۱)۔

عقولِ عشرہ کے علت و معلول ہونے کی جو ترتیب فلسفۂ الٰہی میں مذکور ہے، وہ بالکل شیخ کی ایجاد ہے، چنانچہ ابن رشد لکھتا ہے

ابن سینا نے جو یہ بیان کیا ہے کہ یہ مبادی باہم ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں اس سے قوم (یعنی حکمائ) بالکل ناواقف ہے(۲)۔

غرض متعدد مسائل کے متعلق ابن رشد نے تصریح کی ہے کہ وہ شیخ کی ایجاد ہیں، ایک مسئلہ کے متعلق لکھتے ہیں،

سخت تعجب ہے کہ ابو نصر اور ابن سیناء سے یہ بات کیونکر پوشیدہ رہی، کیونکہ سب سے پہلے ان ہی دونوں نے یہ بات کہی اور لوگوں نے ان دونوں کی تقلید کی اور اس قول کو فلاسفہ کی طرف منسوب کردیا(۳)۔

پھر لکھتے ہیں

یہ تمام اقوال ابن سیناء کے ہیں اور جس نے اس کی جیسی بات کہی تو وہ اقوال غیر صحیح ہیں اور فلسفیوں کے اصول کے مطابق نہیں ہیں(۴)۔

ایک جگہ اور لکھتے ہیں :

یہ بات کہ ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے تو اجرامِ سماویہ میں یہ فلاسفہ کا مذہب نہیں، یہ بات صرف ابن سیناء نے کہی ہے(۵)۔

ایک جگہ لکھتے ہیں :

(۱) تہافۃ الفلاسفہ ص ۱۷ (۲) ایضاً ص ۴۹ (۳) ایضاً ص ۶۵ (۴) ایضاً ص ۶۶ (۵) ایضاً ص ۱۷

یہ طریقہ ابن سینا نے متکلمین سے لیا ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک ہر موجود یا تو ممکن ہے یا واجب اور انھوں نے یہ قاعدہ بنایا ہے کہ ممکن کے لیے ایک فاعل ضروری ہے اور چونکہ تمام عالم ممکن ہے اس لیے اس کے لیے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جو واجب الوجود ہو، اشعریہ سے پہلے معتزلہ کا یہی اعتقاد تھا، یہ ایک عمدہ قول ہے اور اس میں کوئی غلطی نہیں ہے، البتہ یہ قاعدہ کہ تمام عالم ممکن ہے مشہور نہیں ہے اس لیے ابن سیناء نے اس قضیہ کو عام کرنا چاہا(۱)۔

ایک جگہ لکھتے ہیں

توحید کے متعلق یہ خاص ابن سیناء کا مسلک ہے اور وہ قدماء فلاسفہ میں سے کسی کا مسلک نہیں(۲)

ایک جگہ لکھتے ہیں

لیکن برہانی اقوال تو قدماء کی کتابوں میں ہیں جنھوں نے ان چیزوں کے متعلق لکھا ہے بالخصوص حکیم اول کی کتابوں میں وہ اقوال نہیں جن کو ابن سیناء وغیرہ نے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں لکھا ہے(۳)

ایک جگہ لکھتے ہیں

یہ قدماء کا طریقہ نہیں اور سب سے پہلے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس طریقہ کو ابن سیناء نے اختیار کیا اور کہا کہ یہ طریقہ قدماء کے طریقہ سے بہتر ہے(۴)

الٰہیات کے خالص مذہبی مسائل سرے سے یونانیوں کے الٰہیات میں موجود ہی نہ تھے، صرف شیخ نے الٰہیات میں ان کو شامل کیا، مثلاً حشر اجساد کے انکار کے متعلق فلاسفہ قدیم کا کوئی قول مذکور نہیں(۵)، اسی طرح قدماء فلاسفہ نے معجزات پر کوئی بحث نہیں کی، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں

ان کے مبادی امور الٰہیہ ہیں جو عقل انسانی سے بالاتر ہیں، اس لیے باوجود انکے اسباب کے نہ معلوم ہونے کے انکا اعتراف کرنا چاہیے، اس لیے قدماء میں کسی نے معجزات

(۱) تہافۃ التہافۃ ص ۲۷ (۲) ایضاً ص ۴۷ (۳) ایضاً ص ۸۱ (۴) ایضاً ص ۱۰۳ (۵) ایضاً ص ۱۳۲

پر کلام نہیں کیا(۱)

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

معجزات کے متعلق قدماء فلاسفہ کا کوئی قول مذکور نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وہ ان چیزوں میں داخل ہیں جن کی جستجو غیر ضروری ہے اور ان کو مسئلہ نہیں بنانا چاہیے کیونکہ وہ شرعی مبادی میں داخل ہیں اور ان کی جستجو کرنے والا اور ان میں شک کرنے والا ان کے نزدیک مستحقِ تعزیر ہے(۲)

ابن رشد کی ان تمام تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ فن الٰہی میں شیخ نے اس قدر اضافے، تغیرات اور ایجادات و اختراعات کی ہیں کہ ان کی شکل ہی بدل گئی ہے، یہ اسے اس لیے کرنا پڑا کہ یونانیوں کی الٰہیات بالکل ناقص تھی، اس لیے جب تک متکلمین اسلام کی رائیں اس میں شامل نہ کی جائیں یہ فن بالکل نامکمل رہتا، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے رد منطق میں جابجا اس کی تصریح کی ہے، مثلاً ایک موقع پر لکھتے ہیں:

الٰہیات میں ارسطو اور اس کے اصحاب کا کلام بہت کم ہے اور باوجود کم ہونے کے اس کا زیادہ تر حصہ غلط ہے، لیکن ابن سینا نے اس کو لیا اور اس کے ساتھ متکلمین کے بہت سے اصول ملا دیے اور بعض باتیں شرعی الفاظ میں کہیں کیونکہ وہ اور اس کا خاندان ملاحدہ باطنیہ میں شامل تھا(۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ الٰہیات میں ارسطو کے مباحث کے ساتھ جو بہت کم اور اکثر غلط تھے، متکلمین کے اصول اور باطنیون کا مذہبی فلسفہ شامل ہے اور یہ اضافہ صرف شیخ نے کیا ہے،

دوسرے موقع پر لکھتے ہیں :

طبعیات میں حکماء کی بحثوں کا غالب حصہ عمدہ ہے، لیکن وہ علم الٰہی میں سخت جاہل ہیں اور اس علم کا تھوڑا بہت حصہ جو ان کے یہاں ہے وہ بالکل غلط ہے، ابن سینا

---

(۱) تہافۃ الفلاسفۃ ص ۱۲۴ و ۱۲۵ (۲) ایضاً ص ۱۲۱ (۳) رد منطق قلمی نسخہ ص ۲۵۳

نے جب مسلمانوں کے مذہب کی کچھ چیزیں لیں اور ملاحدہ اور ان لوگوں سے جو ملاحدہ سے بہتر تھے یعنی معتزلہ اور رافضہ سے کچھ باتیں سیکھیں اور اپنی عقل سے اس پر جو کچھ ان سے لیا اور جو کچھ اپنے سلف سے حاصل کیا، ان سب کو جمع کرنا چاہا، اس لیے اس نے فلسفہ میں ایسی بحثیں کیں، جو اس کے سلف کے خیالات بھی شامل تھے، مثلاً نبوات، اسرار آیات اور مناجات کے متعلق اسکی بحثیں اسی قسم کی ہیں بلکہ طبعیات اور منطقیات کے متعلق اسکی بعض بحثیں اور واجب الوجود کے متعلق اسکا کلام بھی اسی قسم کا ہے اور نہ ارسطو اور اتباع ارسطو کے بیان واجب الوجود اور اسکے احکام کا ذکر نہیں ہے(۱)

اس کے ساتھ شیخ نے حکمائے قدیم سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا، چنانچہ ابن تیمیہ الرد علی لمنطق میں لکھتے ہیں:

اور ابن سیناء اور اس کے پیروں نے قدماء کے اقوال کے ایک حصہ سے اختلاف کیا(۲)۔

اس اضافہ اور اس اختلاف سے شیخ کا مقصد حکمت اور شریعت میں تطبیق دینا تھا ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

اس سے فلاسفہ کے ایک گروہ جیسے ابن سیناء وغیرہ نے جو اپنے سلف کے قول اور پیغمبروں کے اقوال میں تطبیق دینا چاہتے تھے اختلاف کیا(۳)۔

غرض الٰہیات میں شیخ کے بہت سے مباحث اور نبوت، معاد اور شرائع وغیرہ کے متعلق اس کی جو بحثیں ہیں وہ مسلمانوں سے ماخوذ ہیں اور ان کو اس نے اسماعیلیوں سے لیا ہے(۴)، اور بہر حال اسماعیلی بھی ارسطو وغیرہ سے زیادہ خدا سے واقف تھے(۵)، لیکن اسی کے ساتھ شیخ نے شریعت کے متعلق اسماعیلیوں کا پورا فلسفہ نہیں لیا، بلکہ شریعت کے ظاہری احکام کی وہ جو تاویلیں کرتے تھے، ان کو بالکل چھوڑ دیا اور صرف شریعت کے نظری حصے کے متعلق ان کے مباحث اخذ کیے

(۱) رد منطق قلمی ص ۳۶ او ۷ ۱۳ (۲) ایضاً ص ۱۹۹ (۳) ایضاً ص ۲۳۱ (۴) ایضاً ص ۵

(۵) ایضاً ص ۱۳۶

چنانچہ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

جب ان باطنیوں میں فلاسفہ مثلاً ابن سیناء وغیرہ شامل ہوئے تو ان کو معلوم ہوا کہ یہ باطنی پیغمبروں کے متعلق جن تاویلوں کا دعوی کرتے ہیں ان میں بہت سی بداہۃً باطل ہیں، اس لیے انھوں نے ان ملاحدہ اور مسلمانوں کے درمیان ایک متوسط مسلک اختیار کیا اور ظاہری شریعت کو قائم رکھا اور ان مسائل کی تاویل نہیں کی (۱)

شیخ نے سب سے بڑا کام یہ کیا کہ علمی اصول پر تصوف کو مرتب کیا اور اس کے متعلق جو باتیں مستبعد معلوم ہوئیں ان کو عقلی دلائل سے ثابت کیا، چنانچہ اشارات میں پہلے کلیاتِ تصوف پر، پھر عرفاء کے درجات پر، پھر ان کے حالات پر مفصل بحث کی اور اس بحث کے متعلق امام رازی لکھتے ہیں:

یہ باب اس کتاب کے تمام ابواب میں بزرگ ترین باب ہے کیونکہ اس نے علوم صوفیہ کی ترتیب ایسے طریقہ پر کی ہے کہ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد کسی نے اس طریقہ پر کی (۲)

(شیخ نے ایک خاص رسالہ "فعل و انفعال" میں معجزات، کرامات اور وحی الہام وغیرہ پر بحث کی ہے اور تاثیر نفسانی کو ان کا سبب قرار دیا ہے، اگرچہ ابن تیمیہ کے نزدیک شیخ کی یہ رائے مقبول نہیں ہے، تاہم شیخ سے جہاں تک ہو سکا ہے اس نے مذہب کے نظری حصے کو دلائل سے ثابت کر دیا ہے)

(۱) الرد علی المنطق ص ۲۵۴ و ۲۵۵ (۲) شرح اشارات ص ۱۰۰

ابوریحان بیرونی

قدیم تذکروں اور تاریخوں میں بیرونی کے حالات معجم الادباء جلد ششم، اخبار الحکماء شہرزوری، طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ، تمۃ صوان الحکمۃ اور مختصر الدول میں مذکور ہیں (۱)، لیکن یہ حالات اس قدر غیر مرتب، مجمل اور مبہم ہیں کہ ان سے بیرونی کی زندگی کا کوئی پہلو روشن طور پر نظر نہیں آتا، البتہ پروفیسر سخاؤ نے آثار الباقیہ کے مقدمہ میں اس کے حالات کے تمام ماخذوں کے ذریعہ سے اس کے جو حالات لکھے ہیں، ان سے اس کی زندگی کا اجمالی خاکہ پیش نظر ہو جاتا ہے، ان حالات کا خلاصہ مرزا محمد بن عبدالوہاب قزوینی نے حواشیِ چہار مقالہ میں درج کیا ہے، جس کو ہم سب سے پہلے درج کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ "ابوریحان بیرونی کے حالات جو اب تک لکھے گئے ہیں، ان میں بہترین حالات وہ ہیں جن کو مستشرق ایڈورڈ سخاؤ نے آثار الباقیہ کے مقدمے میں لکھا ہے، اس نے ان تمام مآخذ و مصادر کا جن سے ابوریحان کی معمولی حالت بھی معلوم ہوتی ہے، مطالعہ کیا ہے، چونکہ مشرق میں ایران کے سب سے بڑے فلسفی اور ریاضی داں کے حالات صحیح طور پر معلوم نہیں ہیں، اس لیے پروفیسر سخاؤ کی تحریر کا خلاصہ اس موقع پر درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے

وہ ۳/ ذی حجہ ۳۶۲ھ کو خوارزم میں پیدا ہوا اور ۲/ رجب ۴۴۰ھ میں غزنہ میں ۷۷ سال کی عمر میں وفات پائی، بیرونی بیرون خوارزم کی طرف منسوب ہے،

(۱) اردو میں مولوی عنایت اللہ صاحب بی اے علیگ نے بیرونی کے حالات میں ایک رسالہ لکھا ہے اور ماسٹر عبداللہ خاں نے اپنی کتاب مشاہیر عالم حصہ اول میں چند صفحے بیرونی کے حالات لکھے ہیں ان سب کے بعد سر سید حسن برنی نے ایک مستقل و مفصل رسالہ بیرونی کے حالات میں لکھا ہے

کیونکہ وہ حوالی شہر خوارزم یا صوبہ خوارزم کا رہنے والا تھا، بہر حال خود شہر خوارزم کا باشندہ نہ تھا اس لیے اس کو بیرونی کہا گیا، سمعانی کتاب الانساب میں جو ابوریحان بیرونی کی وفات کے تقریباً ایک سو سال بعد میں لکھی گئی کہتا ہے کہ "بیرونی کی یہ نسبت بیرون خوارزم کی طرف ہے، کیونکہ جو لوگ خود خوارزم کے باشندے نہیں ہوتے بلکہ اس شہر کے باہر کے باشندے ہوتے ہیں، ان کو بیرونی کہا جاتا ہے اور خوارزمیوں کی زبان میں ان لوگوں کو انبیرک کہتے ہیں ابوریحان منجم بیرونی اسی نسبت سے مشہور ہے"۔

بظاہر ابوریحان نے اپنی عمر کے ابتدائی حصے کو خوارزم میں مامونیوں کے ظلِ عاطفت میں جو خوارزم شاہیہ کے نام سے مشہور ہیں بسر کیا، مامونیوں کا خاندان ابتدا میں شاہان سامانیہ کا باجگذار تھا، پھر سامانیوں کی سلطنت کے خاتمہ اور غزنویوں کی استقلال حکومت کے مابین یعنی ۳۸۴ھ سے ۳۹۰ھ کے درمیانی زمانے میں یہ خاندان مستقلاً فرمانروا ہو گیا، لیکن اس استقلال کے چند ہی سال بعد ۴۰۷ھ میں سلطان محمود غزنوی نے خوارزم کو فتح کر کے اپنی وسیع سلطنت میں شامل کر لیا۔

ابوریحان نے چند سال جرجان میں شمس المعالی قابوس بن وشمگیر کے دربار میں بھی جس نے دو مختلف زمانوں یعنی ۳۶۶ھ تا ۳۷۱ھ اور ۳۸۸ تا ۴۰۳ھ میں جرجان اور مضافات جرجان میں حکومت کی، بسر کیے اور حدود ۳۹۰ھ میں اس کے نام پر کتاب آثار باقیہ تصنیف کی، پھر ۴۰۰ھ سے ۴۰۷ھ تک کے درمیانی زمانے میں ابوریحان دوبارہ اپنے اصلی وطن خوارزم میں واپس آیا اور ابوالعباس مامون بن مامون خوارزم شاہ کے دربار میں رہا اور خوارزمیوں کی شورش، خوارزم شاہ کا قتل اور خوارزم شاہ کے خون کے انتقام کے بہانے سے سلطان محمود کی لشکر کشی اور فتح خوارزم کے تمام واقعات، ابوریحان نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں اور ان تمام واقعات میں خود موجود رہا ہے، ابوریحان کی کتابوں کی فہرست میں ایک کتاب کا نام

"تاریخ خوارزم" ہے اور ابوریحان نے اس کتاب میں حسب عادت اپنے وطن کے تمام اخبار و آثار اور قصص و حکایات بالخصوص اپنے زمانے کے تمام تاریخی واقعات جنکے اکثر حصے کو اس نے بچشم خود دیکھا تھا درج کیے ہیں، یہ کتاب بظاہر ناپید ہے، لیکن اس کی چند فصلوں کو ابوالفضل بیہقی نے تاریخ مسعودی کے آخر میں شامل کر لیا ہے۔

بہر حال سلطان محمود جب خوارزم سے غزنہ کو واپس ہوا تو بہار ۴۰۸ھ میں ابوریحان اور ابوریحان کے ساتھ دربار خوارزم شاہی کے تمام فضلاء کو اپنے ساتھ غزنہ لے گیا، غزنہ میں قیام کرنے کے بعد ابوریحان نے کئی بار اپنے وطن خوارزم کا سفر کیا اور محمود غزنوی نے ہندوستان پر جو حملے کیے ان میں اکثر محمود کے ساتھ رہا اور ہندوستان کے علماء و حکماء سے میل جول پیدا کر کے زبان سنسکرت سیکھی اور تاریخ، ہیئت، ریاضی، جغرافیہ اور علوم طبعیہ میں انکے میل جول سے اپنی معلومات کو وسیع کیا، ان ہی سفروں میں ابوریحان نے اپنی مشہور کتاب 'کتاب الہند' کا مواد، ہندوؤں کے علوم، مذاہب اور اخلاق و عادات کے متعلق جمع کیا، یہ کتاب ۱۸۸۷ء میں زیر اہتمام پروفیسر سخاؤ حکومت ہندوستان کے صرفہ سے لندن میں چھپ گئی ہے۔

ابوریحان کی کتابیں دو زبان یعنی عربی اور فارسی میں ہیں، لیکن اس کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سنسکرت زبان اور کسی قدر عبرانی اور سریانی زبان سے بھی واقفیت رکھتا تھا، البتہ یونانی زبان سے بالکل واقف نہ تھا اور اس نے بطلیموس اور جالینوس وغیرہ سے جو کچھ اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے، وہ ان یونانی ترجموں سے ماخوذ ہے جو عربی یا سریانی زبان میں کیے گئے تھے۔

ابوریحان نے اپنی معلومات ان عمدہ کتابوں کے علاوہ جو اب ناپید ہیں زیادہ تر لوگوں کی زبانی باتوں سے حاصل کی ہیں اور ہمیشہ دوسرے مذاہب کے پیشواؤں اور

(۱) اخبار الحکماء قفطی ص ۱۱۴۔۱۱۵

دوسری قوموں کے علماء و حکماء سے میل جول پیدا کر کے کوشش بلیغ کے ساتھ ان سے معلومات حاصل کرتا رہا ہے، بالخصوص ایران کے زردشتیوں اور اہل خوارزم، اہل صفد اور اہل سمرقند کی تاریخ اور تقویم کے متعلق اس نے جو نادر معلومات فراہم کی ہیں، ان کا زیادہ تر حصہ زبانی روایتوں سے تعلق رکھتا ہے، کتابوں سے منقول نہیں ہے اور اگر ابوریحان قدماء کے آثار کے قائم رکھنے کا اس قدر حریص نہ ہوتا تو ان کا نام و نشان بھی باقی نہ رہتا۔

ابوریحان کے زمانے میں اس کے ہم وطن زیادہ تر (اہور امزدا) کی پرستش کرتے تھے اور اکثر شہروں اور قصبوں میں آتشکدے قائم تھے اور زردشتی مذہب کے علماء کا اثر کلیۃً زائل نہیں ہوا تھا، یہی وجہ ہے کہ ابوریحان کو اپنی معلومات بالخصوص زردشتیوں کے اخبار آثار و تقالید و تعلیم کے متعلق اطلاعات حاصل کرنے کے عمدہ ذرائع میسر ہوئے۔

ابوریحان کی تصنیفات کے سرسری مطالعہ سے بھی اس کے عقیدہ اور مشرب کا پتہ چلایا جا سکتا ہے، ابوریحان صرف حقیقت پرست تھا اور کسی چیز کو دنیا میں اس پر ترجیح نہیں دیتا تھا اور اس نے حقیقت کو کسی دوسری غرض سے نہیں چھپایا اور توہمات و خرافات کے ابطال میں مطلق دریغ نہیں کیا، وہ مسلمان تھا اور شیعیت کی طرف مائل تھا، لیکن متعصب، متشدد اور خشک مسلمان نہ تھا، اہل عرب سے جنھوں نے ساسانیوں کے مجد و شرف کا خاتمہ کیا، نفرت رکھتا تھا اور ایرانی قوم کے ساتھ جو چیزیں تعلق رکھتی تھیں ان کا بے اختیارانہ شیدائی تھا، اس زمانے میں اسلام اس قدر طاقتور نہیں ہوا تھا کہ کوئی شخص علانیہ کسی مذہب کی برائی یا بھلائی نہ بیان کر سکے، دقیقی جو سامانی خاندان کا شاعر تھا اور ابوریحان کے زمانے سے بہت زیادہ پہلے نہ تھا، کمال آزادی کے ساتھ اس قسم کے شعر کہتا ہے۔

دقیقی چار خصلت برگزیدہ است بگیتی از ہمہ خوبی وزشتی
لب یاقوت رنگ و نالۂ چنگ مئی گلرنگ وکیش زرتہشتی

لیکن اس کے چند دنوں بعد یعنی سلطان محمود غزنوی کے زمانے میں اس قسم کے اشعار بے شبہہ شاعر کی زندگی کو خطرے میں ڈال سکتے تھے (۱)۔

پروفیسر سخاو نے بیرونی کے جو حالات لکھے ہیں، اگرچہ وہ بہت زیادہ مفصل و مرتب ہیں اور ہمارے موجودہ تذکروں میں اگرچہ یہ ترتیب نہیں پائی جاتی، تاہم ان میں اور بہت سی باتیں بھی مذکور ہیں، جن کو پروفیسر سخاو نے چھوڑ دیا ہے، اس لیے ہم اس موقع پر ان کو بھی درج کرتے ہیں تاکہ بیرونی کی زندگی کا کوئی حصہ چھوٹنے نہ پائے۔

وطن بیرونی کے وطن میں اختلاف ہے، طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ بیرون سندھ کا ایک شہر ہے اور بیرونی اسی شہر کی طرف منسوب ہے (۲)۔

اخبار الحکماء شہرزوری میں بھی یہی لکھا ہے اور اس پر اس قدر اضافہ کیا ہے کہ بیرون جو اس کا جنم بھوم اور وطن ہے ایک عمدہ شہر ہے اور اس میں عجائب و غرائب پائے جاتے ہیں اور یہ کوئی عجیب بات نہیں کیونکہ موتی سیپ ہی میں رہتا ہے، لیکن درحقیقت یہ بالکل غلط ہے اور غلطی کا سبب یہ ہے کہ سندھ میں نیرون ایک شہر ہے اور ابن حوقل جغرافی کی کتاب المسالک کے ایک قدیم نسخے میں سندھ کا ایک نقشہ موجود ہے، جس میں نیرون کا موقع و محل بتایا گیا ہے، خود "بیرون" سندھ میں کوئی شہر نہیں، غالباً لوگوں نے غلطی سے اسی نیرون کو بیرون پڑھا اور ابوریحان کو اس کی طرف منسوب کر دیا، بیرونی کی سنسکرت دانی اور کتاب الہند بھی اس غلطی کا سبب ہو سکتی ہے، کیونکہ ہندوستان کی ایک قدیم زبان اور ہندی مذہب، ہندی تمدن اور ہندی علوم سے اس قدر دلچسپی صرف اسی شخص کو ہو سکتی ہے، جو خود ہندوستانی

(۱) حواشی چہار مقالہ از ص ۱۹۳ تا ص ۱۹۷ (۲) طبقات الاطباء ج دوم ص ۲۰

ہو، اس بناء پر بعض لوگوں نے بیرونی کو بھی غلطی سے ہندی سمجھ لیا، بہر حال نہ بیرون سندھ کا کوئی شہر ہے، نہ بیرونی وہاں پیدا ہوا، اس کا اصلی مولد خوارزم کا کوئی گانوں ہے، اس کے متعلق کتاب الانساب سمعانی کا حوالہ خود پروفیسر سخاؤ نے دیا ہے اور یاقوت کی معجم الادباء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ اس نے بیرونی کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کیا ہے۔

محمد بن احمد ابو الریحان البیرونی الخوارزمی اور اس نسبت کے معنی باہر والے کے ہیں کیونکہ فارسی میں بیرون کے معنی باہر کے ہیں، میں نے بعض فضلا سے اس کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے بیان کیا کہ اس نے (بیرونی) خوارزم میں بہت کم قیام کیا اور اہل خوارزم اجنبی کو بیرونی کہتے ہیں، گویا جب وہ ان سے بہت دنوں تک الگ رہا تو وہ اجنبی ہو گیا، لیکن میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دیہات کا باشندہ تھا، یعنی وہ شہر کے باہر کا رہنے والا تھا (۱)

ولادت اور وفات ہمارے تذکرہ نویسوں نے بیرونی کا سالِ ولادت نہیں لکھا، البتہ یاقوت نے اس کے سال وفات کے متعلق لکھا ہے کہ میرے خیال میں اس نے غزنہ میں ۴۳۰ھ کے حدود میں بڑی عمر میں وفات پائی (۲)، لیکن یہ بالکل غلط ہے اور یہ غلطی خود یاقوت کی معجم الادباء ہی سے ظاہر ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ لکھتا ہے کہ "سلطان محمود نے ۴۲۲ھ میں انتقال کیا اور ابو ریحان غزنہ میں زندہ تھا" (۳)، اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ ابو ریحان نے ۴۲۲ھ تک وفات نہیں پائی تھی، غالباً یہ کاتب کی غلطی ہے جس نے ۴۳۰ھ کے بجائے ۴۰۳ھ لکھ دیا ہے۔

بیرونی کے سالِ ولادت کے متعلق تو ہمارے تذکرہ نویسوں نے غلط یا صحیح طور پر کچھ نہیں لکھا البتہ خود بیرونی نے اپنے ایک دوست کے جواب میں جس نے اس کی تصنیفات کی فہرست طلب کی تھی، لکھا ہے کہ

تم مجھ سے ان کتابوں کے نام دریافت کرتے ہو جو ۴۲۷ھ تک لکھی جا چکی ہیں،

(۱) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۰۸ (۲) ایضاً ص ۳۱۲ (۳) ایضاً ص ۳۰۸

اس وقت میری عمر قمری مہینے سے ۶۵ سال اور شمسی مہینے سے ۶۳ سال کی ہے،

اس سے ایک طرف تو یاقوت کے لکھے ہوئے سنہ وفات کی غلطی ثابت ہوتی ہے، دوسری طرف یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ۳۶۲ھ میں پیدا ہوا، البتہ اس سے اس کی ولادت کے مہینے اور دن کی تعیین نہیں ہوتی، لیکن ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الغضنفر التبریزی نے بیرونی کے اس خط کی تشریح میں ایک رسالہ لکھا ہے، جس کی نقل یورپ میں موجود ہے اور اس میں انھوں نے بہ تصریح لکھا ہے کہ وہ ۳/ ذیحجہ پنجشنبہ کے دن بوقت صبح خوارزم میں پیدا ہوا اور ابو ریحان کے ایک شاگرد امام فاضل سرخسی کے خط میں ابوریحان کی کتابوں میں سے کسی کتاب کے حاشیے پر یہ تحریر تھا کہ ابوریحان نے ۲/ رجب ۴۴۰ھ کو جمعہ کے دن عشا کے بعد انتقال کیا اور دوسرے موقع پر کسی دوسرے کے ہاتھ سے لکھا ہوا ہے، ابوریحان کی عمر اس وقت ۷۷ سال ۷ ماہ کی تھی (۱)۔

خاندان اور تعلیم و تربیت ہمارے تذکروں سے ابوریحان کے خاندان، طفولیت اور تعلیم و تربیت کا حال بالکل معلوم نہیں ہوتا، البتہ خود ابوریحان نے آثار الباقیہ میں اپنے دو استادوں کا نام لیا ہے، ایک ابو نصر منصور بن علی بن عراق مولی امیر المومنین (۲) اور ان کی نسبت تصریح کے ساتھ "استاذی کا لفظ لکھا ہے، دوسرا نام نبداد سرخسی کا ہے، جس کو سید حسن صاحب برنی نے اس کے اساتذہ میں شمار کیا ہے، لیکن ابوریحان نے آثار الباقیہ میں ان کا نام اس طرح لیا ہے، محمد بن اسحاق بن استاذ بنداد سرخسی (۳)، جس سے بہ وضاحت یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بنداد سرخسی خود اس کے استاد تھے، ممکن ہے کہ استاد ان کا لقب ہو، یاقوت کے معجم الادباء سے ابوریحان کے ایک اور استاد کے نام کا پتہ چلتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ " محمود نے جب

(۱) پروفیسر سخاؤ نے آثار الباقیہ کے مقدمہ میں انکے اصلی الفاظ نقل کیے ہیں (۲) آثار الباقیہ ص ۱۸۴ (۳) ایضاً ص ۲۵

خوارزم پر قبضہ کیا تو ابو ریحان اور اس کے استاد عبدالصمد اول بن عبدالصمد کو گرفتار کیا اور اس پر باطنیت اور کفر کا الزام لگا کر قتل کر دیا" (۱)۔

بہر حال موجودہ تذکروں سے اس سے زیادہ اس کی تعلیم و تربیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

درباری تعلقات ابو ریحان نے طویل عمر پائی اور اس وسیع مدت میں اس کے تعلقات مختلف شاہی درباروں سے قائم ہوئے، معجم الادباء کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ریحان کو سب سے پہلے شمس المعالی قابوس بن وشمگیر نے اپنے دربار میں طلب کیا، لیکن ابو ریحان نے جانے سے انکار کیا، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ " قابوس نے اس کو اس شرط کے ساتھ اپنے لیے مخصوص کرنا اور اپنے یہاں رکھنا چاہا کہ اس کی سلطنت کے تمام مقبوضات و مملوکات پر بیرونی کا حکم نافذ ہوگا لیکن ابو ریحان نے انکار کیا (۲)

قابوس بن وشمگیر ۳۶۲ھ میں تخت نشین ہوا اور ۳۷۱ھ میں دیلمیوں نے اس کی حکومت پر قبضہ کر لیا تھا، ابو ریحان ۳۶۲ھ میں پیدا ہوا ہے، اس لیے ۳۷۱ھ میں اس کی عمر صرف نو سال کی تھی اور اس عمر میں وہ اسکے دربار میں طلب کیے جانے کے قابل نہ تھا، البتہ قابوس نے ۳۸۸ھ میں دوبارہ حکومت حاصل کی اور ۴۰۴ھ کے بلوے میں قتل ہوا، اس زمانہ میں اس کا تعلق قابوس کے دربار سے ہوا ہوگا اور اسی زمانے میں اس نے قابوس کے نام پر آثار الباقیہ لکھی، معجم الادباء کی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیرونی نے اس کے یہاں جانے سے انکار کیا اور بیرونی کے سوانح زندگی میں اس قسم کے استغناء کی بعض مثالیں بھی موجود ہیں، لیکن غالباً فکر معاش نے اس کو اس تعلق پر مجبور کیا ہوگا، کیونکہ وہ خود آثار الباقیہ میں لکھتا ہے کہ " یہ فصل مجھ کو ایک ایسی حالت یاد دلاتی ہے جس پر احمد بن فارس کا یہ قول

---

(۱) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۱۱　(۲) ایضاً ص ۳۰۵ و شہرزوری ص ۹۵

صادق آتا ہے

قدقال فیما مضی حکیم ماالمرء الا باصغریه

گذشتہ زمانے کے ایک حکیم کا قول ہے کہ آدمی اپنے دو چھوٹے عضو یعنی دل اور زبان سے آدمی ہوتا ہے،

فقلت قول امرء لبیب ماالمری الابدرهمیه

لیکن میں نے ایک عقلمند آدمی کا یہ قول بیان کیا کہ آدمی اپنے دو درہموں سے آدمی ہوتا ہے۔

من لم یکن معه درهماه لم تلتفت عرسه الیه

جس کے پاس اس کے دو درہم نہ ہوں، اس کی بی بی بھی اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتی

وہ یہ کہ جس زمانے میں میں بندگان عالی کے دربار سے الگ تھا، میں نے رے میں نجوم کے ایک عالم کو دیکھا کہ اس نے نجوم کے احکام کے استخراج کا ایک طریقہ استعمال کیا، لیکن میں نے اس کو بتایا کہ صحیح طریقہ اس کے خلاف ہے، لیکن اس نے مغرورانہ طور پر مجھ کو حقیر سمجھا، حالانکہ علمی حیثیت سے اس کا درجہ مجھ سے بہت کم تھا، اس نے میرے قول کو جھٹلایا اور مجھ پر زبان درازی کی، کیونکہ مجھ میں اور اس میں دولت اور افلاس کا فرق تھا اور افلاس ایک ایسی چیز ہے جس سے مناقب و مفاخر، معائب و مثالب بن جاتے ہیں اور میں اس وقت ہر حیثیت سے مبتلائے مصیبت اور پریشان حال تھا، پھر جب مصیبتیں کسی قدر کم ہوئیں تو اس نے مجھ سے دوستانہ تعلقات قائم کر لیے (۱)۔

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قابوس کے دربار کے تعلق سے پہلے نہایت تنگدست اور شکستہ حال تھا اور اسی تنگدستی اور شکستہ حالی نے اس کو قابوس کے دربار کے تعلق پر مجبور کیا ہوگا، اس کے بعد اس کا تعلق خوارزم شاہی دربار سے ہوا، خوارزم شاہیوں کا خاندان جیسا کہ اوپر گذرا ۳۸۴ھ سے ۳۹۰ھ کے درمیانی زمانے میں مستقلاً فرمانروا ہوا اور ۴۰۷ھ میں سلطان محمود غزنوی نے ان کی حکومت کا خاتمہ

(۱) آثار الباقیہ ص ۳۳۸

کر دیا، اس لیے اس دربار سے ابوریحان کا تعلق ۳۹۰ھ کے بعد ہوا ہوگا، بہر حال ابوریحان نے اس دربار میں بھی نہایت عزت و احترام حاصل کیا، چنانچہ ایک دن خوارزم شاہ سواری پر ابوریحان کے مکان کے پاس سے گذرا تو اسکو باہر بلانے کا حکم دیا، ابوریحان کو باہر نکلنے میں دیر ہوئی تو خوارزم شاہ نے سواری کی باگ موڑی اور خود اترنا چاہا، مگر اس درمیان میں ابوریحان باہر نکل آیا اور قسم دلا کر کہا کہ آپ سواری سے نہ اتریں، اس پر خوارزم شاہ نے یہ شعر پڑھا۔

العلم من اشرف الولایات یاتیہ کل الوری ولا یاتی

علم سب سے زیادہ معزز ملک ہے کہ تمام لوگ اسکے پاس آتے ہیں اور وہ خود نہیں آتا،

پھر کہا کہ "اگر دنیا کا دستور نہ ہوتا تو میں آپ کو نہ بلواتا کیونکہ علم بلند ہوتا ہے اور اس کے اوپر بلندی نہیں حاصل کی جاتی"، غالباً اس نے معتضد کے حال میں اس فقرے کو سنا ہوگا، کیونکہ معتضد ایک دن ثابت بن قرہ الحرانی کا ہاتھ پکڑے ہوئے باغ میں گھوم رہا تھا کہ دفعۃً اپنے ہاتھ کو کھینچ لیا"۔ اس پر ثابت نے کہا کہ "امیر المومنین کیا واقعہ پیش آیا"؟ اس نے کہا کہ "میرا ہاتھ آپ کے ہاتھ کے اوپر تھا، حالانکہ علم بلند ہوتا ہے اور اس کے اوپر بلندی نہیں حاصل کی جاتی"، (۱)

خوارزم شاہیوں کی تباہی کے بعد ابوریحان کا تعلق سلطان محمود غزنوی کے دربار سے ہوا لیکن یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ اس دربار [illegible] اس کا تعلق کیونکر پیدا ہوا؟ اس کے متعلق نظامی عروضی [illegible]قندی نے چہار مقالہ میں یہ روایت نقل کی ہے کہ سلطان محمود غزنوی نے ابوالعباس مامون خوارزم شاہ کو ایک خط لکھا کہ تمھارے دربار میں چند بے نظیر فضلاء کا مجمع ہے، ان کو ہمارے دربار میں بھیج دو تاکہ ہم ان کے علم و فضل سے بہرہ اندوز ہو کر تمھارے ممنون احسان ہوں، خوارزم شاہ نے اپنے دربار کے حکماء کو جمع کر کے یہ خط سنایا تو شیخ ابو علی سینا اور ابو سہل مسیحی نے تو جانے سے انکار کر دیا، لیکن ابو نصر، ابوالخیر و ابوریحان مالی ترغیبات کی بنا پر راضی ہو

(۱) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۰۹ و ۳۱۰

گئے (۱)، اس کے بعد شیخ بو علی سینا اور ابو سہل مسیحی کے فرار و گرفتاری کا طویل قصہ مذکور ہے، لیکن یہ قصہ اور یہ روایت بالکل غلط اور مشتبہ ہے، اس روایت کی غلطی اس سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ یاقوت نے معجم الادباء میں ابوریحان کا مفصل تذکرہ کیا ہے، لیکن کہیں بھی اس واقعہ کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ غزنہ میں ابوریحان کے جانے کا سبب یہ ہوا کہ سلطان محمود نے جب خوارزم کو فتح کیا تو ابوریحان اور اس کے استاد عبدالصمد اول بن عبدالصمد حکیم کو گرفتار کیا اور اس پر باطنیت اور کفر کا الزام لگا کر عبدالصمد کو تو قتل کر دیا اور ابوریحان کو بھی قتل کرنا چاہا لیکن وہ اس وجہ سے بچ گیا کہ محمود سے کہا گیا کہ وہ علم نجوم میں اپنے وقت کا امام ہے اور سلاطین اس کے جیسے شخص سے بے نیاز نہیں رہ سکتے، چنانچہ سلطان محمود اس کے قتل سے باز رہا اور اس کو اپنے ساتھ بلاد ہند میں لے آیا اور ابوریحان نے اہل ہند میں رہ کر انکی زبان سیکھی اور ان کے علوم اخذ کیے، اس کے بعد غزنہ میں قیام کیا اور وہیں وفات پائی (۲)۔

بہر حال ابوریحان کو سلطان محمود نے اپنی صحبت کے لیے مخصوص کر لیا اور نجوم اور افلاک کے متعلق اس کے ذہن میں جو باتیں آتی تھیں، ان پر ابوریحان سے گفتگو کیا کرتا تھا، چنانچہ ایک بار اس کے پاس اقصائے بلاد ترک سے ایک قاصد آیا اور اپنا مشاہدہ بیان کیا کہ قطب جنوبی میں سمندر کے پار آفتاب کی ایک ایسی گردش ہوتی ہے کہ رات بالکل نہیں ہوتی، چونکہ سلطان محمود مذہب میں متشدد تھا، اس لیے اس نے اس پر الحاد و باطنیت کا الزام لگایا، لیکن ابو نصر بن مشکان نے کہا کہ وہ یہ اپنی رائے سے نہیں بیان کرتا، بلکہ اپنا مشاہدہ بیان کرتا ہے، اس پر اس نے یہ آیت پڑھی،

وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلٰى قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَلْ لَّهُمْ مِّنْ دُوْنِهَا سِتْرًا (کہف ۱۸: ۹۰)	اس نے سورج کو ایک ایسی قوم پر طلوع ہوتے ہوئے پایا کہ ہم نے اس کے سامنے اس کے لیے پردہ نہیں بنایا،

(۱) چہار مقالہ ص ۷۷ (۲) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۱۱ و ۳۱۲

اب سلطان نے اس کے متعلق ابوریحان سے دریافت کیا تو اس نے اختصار کے ساتھ اسکو ثابت کیا، سلطان محمود بعض اوقات بات کو اچھی طرح سنتا تھا اور انصاف کرتا تھا، اس لیے اس نے ابوریحان کے بیان کو تسلیم کرلیا اور دونوں کے درمیان گفتگو کا خاتمہ ہو گیا(۱)۔

مسٹر سید حسن برنی لکھتے ہیں کہ

خوارزم کی فتح کے بعد جب محمود اپنے دارالسلطنت کی طرف لوٹا تو تمام مشاہیر ملک اور اراکین حکومت کو مقید کرلیا، ان پولٹیکل قیدیوں میں ہمارا غمزدہ بیرونی بھی تھا، غزنی آکر اس کا کیا حشر ہوا؟ تمام موجودہ تاریخیں اس کا جواب دینے سے عاجز ہیں اور تاوقتیکہ مستند تاریخی شہادتیں دستیاب نہ ہو جائیں کوئی قول فیصل صادر نہیں ہو سکتا، موجودہ روایات کی کمزوری اور صحیح واقعات کی گم گشتگی کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ بیرونی کی تصنیف اور واقعات پر غور کرتے ہوئے کوئی قیاسی نتیجہ اخذ کریں، ظہیرالدین البیہقی اور شمس الدین شہرزوری نے البیرونی کے تذکرے میں کہیں یہ اشارہ نہیں کیا کہ بیرونی کا محمود کے دربار سے کوئی تعلق تھا۔

لیکن خود شہرزوری نے معجم الادبائکی اس روایت کو لیا ہے اور اس واقعہ کا ذکر کیا ہے، اس سے بڑھ کر سلطان محمود کے تعلق اور ملازمت کی اور کیا شہادت ہو سکتی ہے؟ البتہ بیرونی نے خود سلطان محمود کے نام پر کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن محمود کے بعد جب بیرونی کا تعلق اس کے بیٹے سلطان مسعود کے دربار سے ہوا تو اس نے بیرونی کی قدردانی سلطان محمود سے بھی زیادہ کی اور بیرونی نے اس کے نام پر متعدد کتابیں لکھیں، اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ سلطان مسعود خود نہایت علم پرور تھا اور علم نجوم کی جانب خاص طور پر مائل تھا، چنانچہ ایک دن اس نے بیرونی سے اس مسئلہ پر اور رات اور دن کی مقدار کے اختلاف پر گفتگو کی اور ایک ایسی دلیل معلوم کرنا چاہی جس کی صحت مشاہدے سے اب تک ثابت نہیں ہوئی ہے، اس پر ابوریحان نے کہا

(۱) معجم الادباء ج ٦ ص ۳۱۱

کہ "اس وقت آپ مشرق و مغرب کے مالک اور زمین کے بادشاہ کے لقب کے حقیقی مستحق ہیں، اس لیے اس مسئلہ سے واقف ہونے کا سب سے زیادہ حق آپ کو حاصل ہے اور اس کے لیے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی جو منجمین کے موضوع اور اصطلاح سے الگ تھی اور جو شخص ان سے واقف نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ سکتا تھا، سلطان مسعود چونکہ عربیت کا ماہر تھا، اس لیے اس نے آسانی کے ساتھ اس کو سمجھ لیا اور بیرونی کو صلہ و عطیہ دیا، اسی طرح اس کے حکم سے ایک کتاب لوازم الحرکتین تصنیف کی جو قرآن مجید کی آیتوں کے اقتباسات سے لبریز تھی، سلطان مسعود کے نام پر اس نے سب سے بڑی کتاب جو لکھی وہ قانون مسعودی تھی (۱)، سلطان مسعود نے اس کی قدردانی کی کہ اس کے صلہ میں ایک بافیل چاندی انعام میں دی، لیکن بیرونی نے اس کو بے نیازی کے ساتھ واپس کر دیا (۲)

سلطان مسعود کی شہادت کے بعد اس کا بیٹا شہاب الدولہ ابو الفتح مودود فرمانروا ہوا تو بیرونی کا تعلق اس کے دربار سے بھی قائم ہوا اور اس کے نام پر کتاب الدستور لکھی (۳)۔

اخلاق و عادات بیرونی کے اخلاق و عادات کے متعلق ہمارے تذکرہ نویسوں نے کچھ نہیں لکھا صرف یاقوت نے معجم الادباء میں اس قدر لکھا ہے کہ وہ پاکیزہ معاشرت رکھتا تھا، اس کے الفاظ اگرچہ بیباکانہ ہوتے تھے، لیکن اس کے افعال پاکبازانہ تھے (۴)، شہرزوری نے اس کے بعض اخلاقی مقولے بھی نقل کیے ہیں اور اس کا حلیہ یہ لکھا ہے کہ وہ گندم گوں اور پست قامت تھا، اس کی داڑھی بڑی اور سفید تھی اور اس کا پیٹ بڑا تھا۔

بیرونی کی تصنیفات اور اس کا علمی پایہ بیرونی کی عام شہرت علم ہیئت اور علم نجوم وغیرہ کی وجہ سے ہے اور اس میں شبہہ نہیں کہ اس نے زیادہ تر کتابیں ان ہی

(۱) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۱۰ و ۳۱۱ (۲) شہرزوری قلمی ص ۹۳ (۳) ایضاً ص ۹۸ (۴) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۱۲

علوم کے متعلق لکھی ہیں، لیکن اسی کے ساتھ وہ اور علوم سے ناآشنا تھا، علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ وہ فنِ طب پر عمدہ نظر رکھتا تھا، ریاضی و نجوم کے علاوہ دوسرے علوم حکمیہ سے بھی واقف تھا، ان علوم کے متعلق اس میں اور شیخ ابو علی سیناء میں مباحث و مراسلات بھی ہو چکے ہیں، لیکن وہ ریاضی اور نجوم کے علاوہ دوسرے علوم حکمیہ میں شیخ کا ہم پلہ نہ تھا، شہرزوری نے اس کے حالات میں لکھا ہے کہ شیخ بو علی سیناء کے ساتھ اس کے مناظرات ہیں، لیکن معقولات کے سمندر میں گھسنا اس کا کام نہ تھا اور ہر شخص وہی کام کر سکتا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

ان علوم کے ساتھ وہ ادبی علوم کا ذوق بھی رکھتا تھا، چنانچہ یاقوت نے معجم الادبا میں اسی حیثیت سے اس کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ وہ ایک بڑا ادیب اور لغوی تھا اور ان علوم میں اس کی متعدد تصنیفات ہیں، جن کو میں نے دیکھا ہے، ان میں ایک تو ابو تمام کے اشعار کی شرح ہے، جس کا نسخہ میں نے خود اس کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا ہے، لیکن اس کو اس نے مکمل نہیں کیا، دوسری کتاب کا نام "التعلل باجالۃ الوہم فی معانی نظم اولی الفضل" ہے، ایک کتاب میں اس نے سلطان محمود کے زمانے کی تاریخ اور اس کے باپ کے حالات لکھے ہیں، خوارزم کے حالات میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام کتاب المسامرہ ہے، ایک کتاب کا نام مختار الاشعار والآثار ہے۔

ان تاریخی اور ادبی کتابوں کے علاوہ اس نے جو کتابیں نجوم، ہیئت، منطق اور حکمت میں لکھی ہیں ان کا شمار نہیں ہو سکتا، یاقوت نے لکھا ہے کہ میں نے وقف جامع مرو میں اسکی کتابوں کی فہرست گنجان خط میں ساٹھ ورق میں دیکھی ہے (۱) اور تمام تذکرے بھی اس کی کثرت تصنیف، علمی انہماک اور علمی ذوق کے مداح ہیں، شہرزوری نے لکھا ہے کہ وہ ہمیشہ تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا اور اس کا ہاتھ قلم کو اور اس کی آنکھ مطالعہ کو اور اس کا دل غور و فکر کو صرف کھانے کے اوقات میں

(۱) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۱۱

چھوڑ تا تھا، اس کی تصنیفات ایک بار شتر سے زیادہ ہیں(۱)، یاقوت نے لکھا ہے کہ وہ ان مشاغل کو صرف نوروز اور مہرگان کے دن چھوڑتا تھا تاکہ معاش کا سامان کرلے اور بقیہ دنوں میں صرف علمی اشغال میں مشغول رہتا تھا، فقیہ ابوالحسن علی بن عیسیٰ الولوالجی کا بیان ہے کہ میں ابوریحان کے پاس ایسی حالت میں گیا جب وہ دم توڑ رہا تھا، لیکن اس حالت میں بھی اس نے کہا کہ تم نے جداتِ فاسدہ کے متعلق مجھ سے ایک دن کیا کہا تھا؟ مجھ کو اس پر رحم آیا اور میں نے کہا کہ اس حالت میں؟ ابوریحان نے کہا کہ کیا اس مسئلہ کا علم اس سے بہتر نہیں ہے کہ میں دنیا کو اس حالت میں چھوڑوں کہ اس سے جاہل رہوں، چنانچہ میں نے اس مسئلہ کو دوبارہ بیان کیا اور اس نے اس کو یاد کرلیا، اس کے بعد میں اس کے پاس سے نکلا تو راستے ہی میں تھا کہ رونے پیٹنے کی آواز سنی (۲)۔

ان تصریحات سے اس کے علمی ذوق، علمی انہماک اور کثرت تصنیفات کا حال معلوم ہو سکتا ہے، بیرونی نے خود اپنی اُن تصنیفات کی ایک فہرست جو ۴۲۷ھ تک یعنی اس کی وفات سے ۱۳ سال پیشتر تک لکھی جاچکی تھیں، اپنے ایک دوست کو بھیجی تھی، جو آثار الباقیہ کے مقدمے میں شامل ہے، ان کتابوں کی تعداد ایک سو چودہ ہے، لیکن یہ فہرست بالکل نامکمل ہے، اولاً تو وہ اس کے بعد تیرہ سال تک زندہ رہا اور اس مدت میں بھی اس نے کچھ کتابیں لکھی ہوں گی، اس کے علاوہ اس وقت اور کتابیں بھی زیر تصنیف تھیں اور ان سب کے سوا اسکی بہت سی تصنیفات کے نام اس کی دوسری کتابوں میں ملتے ہیں اور بہت سی تصنیفات کے نام حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھے ہیں، اسکی کتابوں کے اور بھی بہت سے نسخے یورپ اور دنیا کے دوسرے کتب خانوں میں ملتے ہیں اور ان سب کی فہرست مسٹر سید حسن برنی نے اپنے رسالے میں دیدی ہے، لیکن بیرونی کی ان تصنیفات کا دفتر بے پایاں اب بالکل

(۱) شہر زوری قلمی ص ۹۳ (۲) معجم الادباء ج ۶ ص ۳۰۸ و ۳۰۹

ناپید ہے، البتہ اس کی چند کتابیں ایک تو کتاب التفہیم لاوائل صناعۃ التنظیم جو ایران سے اور اس کے چار رسالے دائرۃ المعارف النعمانیہ حیدر آباد سے اور آثار الباقیہ اور کتاب الہند شائع ہو چکی ہیں اور ہم ان ہی دونوں آخر الذکر کتابوں کے چند اقتباسات اس موقع پر درج کرتے ہیں۔

بیرونی نے اگرچہ آثار الباقیہ ریاضی کے ایک خاص موضوع پر لکھی ہے، تاہم اس نے اس میں بہت سی دلچسپ علمی، تاریخی، مذہبی اور فلسفیانہ باتیں لکھی ہیں اور ان پر آزادانہ تنقید کی ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ

> ”بعض موقعوں پر اگرچہ ہم دوسرے فنون پر بحث کرنے لگتے ہیں اور ایسی چیزوں میں گھس پڑتے ہیں جن کا تعلق عبارت سے بہت دور کا ہوتا ہے، لیکن اس کا مقصد طوالت پسندی نہیں ہوتا، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ ناظرین کا ذہن کند نہ ہونے پائے، کیونکہ ایک ہی فن پر ہمیشہ نظر رکھنے سے ذہن کند ہو جاتا ہے اور آدمی اس کو برداشت نہیں کر سکتا، لیکن جب ایک فن چھوڑ کر وہ دوسرا فن اختیار کرتا ہے تو گویا وہ چند باغوں کی سیر کرتا ہے کہ ایک باغ کے بعد دوسرا باغ آتا ہے تو وہ نہایت رغبت کے ساتھ اس کو دیکھنے لگتا ہے، چنانچہ یہ مشہور مقولہ ہے کہ ہر نئی چیز میں لذت ہوتی ہے“(۱)

اس حیثیت سے اس کی یہ کتاب دور گذشتہ کے اہم تاریخی، مذہبی اور علمی مسائل کی ایک تنقیدی تاریخ ہے اور اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر ہمارے فلاسفہ تاریخی کتابیں لکھتے تو یہ فن موجودہ دور کی تنقیدی موشگافیوں سے بے نیاز ہو جاتا، لیکن ہمارے فلاسفہ میں صرف ابن مسکویہ نے مستقلاً اور بیرونی نے ضمناً اس قسم کے مسائل پر تنقید کی ہے، ہم ان میں سے چند مسائل کو بیان کرتے ہیں۔

بیرونی نے ایران کے قدیم بادشاہوں کے نام، القاب اور حالات نہایت تفصیل کے ساتھ لکھے ہیں، تاہم یہ تصریح کر دی ہے کہ ان میں بہت سی باتیں

(۱) آثار الباقیہ ص ۴۷

ناممکن، دور از کار اور ناقابل قبول ہیں، چنانچہ لکھا ہے،

ایرانیوں کے پہلے حصے کی تاریخ، بادشاہوں کی عمروں اور ان کے مشہور کارناموں کے متعلق ان کے یہاں ایسی روایتیں موجود ہیں جن کے سننے سے دل بیزاری ظاہر کرتے ہیں، کان ان کو تھوک دیتے ہیں اور عقلیں ان کو قبول نہیں کرتیں لیکن ہم نے جو روش اختیار کی ہے، اس کا مقصد صرف تاریخی واقعات کا بیان کرنا ہے، روایات کی تنقید کرنا نہیں ہے(۱)

اس ضمن میں اس نے تاریخی حیثیت سے بعض ادبی نکتے بھی بیان کیے ہیں، مثلاً شعرائے ایران جو ہزار سالہ زندگی کی دعائیں دیتے ہیں، ہم اس کو مبالغہ سمجھتے تھے، لیکن بیرونی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا ایک تاریخی روایت پر مبنی ہے، چنانچہ لکھتا ہے کہ

تمام ایرانیوں کا اتفاق ہے کہ بیوراسف (ضحاک) نے ہزار سال کی عمر پائی، کہا جاتا ہے کہ ایرانی ایک دوسرے کو جو ہزار سال تک زندہ رہنے کی دعا دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "ہزار سال نبزی" اس کی ابتدا اسی زمانے سے ہوئی، کیونکہ انھوں نے اس کو دیکھا تھا اس لیے یہ ان کے نزدیک ممکن تھا۔ واللہ اعلم(۲)

مارضحاک کی نسبت لکھتا ہے

بیوراسف (ضحاک) کے دونوں سانپوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اس کے دونوں شانوں کے درمیان ابھرے ہوئے تھے، انسانوں کا دماغ کھاتے تھے اور کہا گیا ہے کہ یہ دو غدود تھے جن میں درد پیدا ہوتا تھا اور ان پر انسانی دماغ کی مالش کی جاتی تھی، جس سے ان کو سکون ہوتا تھا، لیکن دو سانپوں کا پیدا ہونا ایک عجیب چیز اور بہت مستبعد ہے، کیونکہ گوشت سے صرف کیڑے پیدا ہوتے ہیں(۳)

اسی طرح جابجا اور بھی بہت سی قدیم تاریخی روایتوں پر تنقید کرتا ہے، مثلاً یوم عاشوراء کے متعلق لکھتا ہے:

کہا جاتا ہے کہ اسی دن خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ قبول کی،

(۱) آثار الباقیہ ص ۱۰۰ (۲) ایضاً ص ۲۲۳ (۳) ایضاً ص ۲۲۷

اسی دن حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کوہ جودی پر ٹھہری، اسی دن حضرت عیسیٰ علیہ السلام پیدا ہوئے، اسی دن حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نجات ملی اور ان پر آگ سرد ہوئی، اسی دن حضرت یعقوبؑ کی بینائی واپس آئی اور حضرت یوسف علیہ السلام کنوئیں سے نکالے گئے، حضرت سلیمان علیہ السلام کو سلطنت ملی اور حضرت یونس علیہ السلام کی قوم سے عذاب اٹھالیا گیا اور حضرت ایوب علیہ السلام کے دکھ کا خاتمہ ہوا اور حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا قبول ہوئی اور ان کو حضرت یحیٰ علیہ السلام دیے گئے اور اسی دن فرعون کے جادوگروں کا مقابلہ ہوا،

ان تمام واقعات کو لکھ کر وہ لکھتا ہے :

اس دن ان تمام اتفاقات کا جمع ہو جانا اگرچہ ممکن ہے، لیکن وہ عام محدثین اور اہلِ کتاب کی طرف منسوب ہے جنھوں نے علم کو اچھی طرح نہیں حاصل کیا ہے(۱)

غرض وہ قدیم تاریخی واقعات پر عقلی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے اور اسی حیثیت سے ان پر تنقید کرتا ہے، تاہم وہ بالکل عقل پرست بھی نہیں ہے، بلکہ تاریخی واقعات پر اور حیثیتوں سے بھی نظر ڈالتا ہے، مثلاً سلاطین فارس کی طویل العمری کے متعلق ایرانی تاریخوں میں جو دور از کار باتیں مذکور ہیں، ان کو اگرچہ وہ تسلیم نہیں کرتا، تاہم انسانی زندگی کا اس نے کوئی خاص محدود معیار بھی قائم نہیں کیا ہے، بلکہ عقل پرستوں نے جو محدود معیار قائم کیا تھا، اس کی تردید کی ہے، چنانچہ لکھتا ہے کہ

بعض مبتذل روایت پرستوں اور احمق دہریوں نے گذشتہ قوموں کی طویل العمری بالخصوص حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے پہلے کی عمروں کا انکار کیا ہے اور ان کے اجسام کی جو بڑائی بیان کی گئی ہے اس کو ناممکن اور محال سمجھتے ہیں اور اپنے زمانے میں جو اجسام دیکھتے ہیں ان ہی پر ان کو بھی قیاس کرتے ہیں۔

احکام نجوم کے رو سے ان کے نزدیک انسان کی انتہائی عمر دو سو پندرہ برس ہو سکتی ہے اور اس کی طبعی عمر صرف ایک سو بیس برس ہے، لیکن اگر حق ان کی خواہشوں کا

(۱) آثار الباقیہ ص ۲۲۹ و ۲۳۰

پابند ہو جائے تو آسمان و زمین تباہ ہو جائیں، صرف مشاہدہ اور اس پر قیاس کرنے سے طول عمر اور اشخاص کے جسم کی ضخامت کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ چیزیں زمانوں میں مختلف طور پر پیدا ہوتی ہیں، اس لیے جب کوئی مشاہدہ کرنے والا انکی پیدائش کے اوقات کا مشاہدہ نہیں کرتا تو ان کو مستبعد سمجھتا ہے، تمام کائنات یعنی جانور، درخت، تخم اور پھل سب کے سب اس میں داخل ہیں، اگر کسی انسان کو انکے حالات معلوم نہ ہوں تو پھر اس کو ایک خزاں رسیدہ درخت کی طرف لایا جائے اور اس سے یہ بیان کیا جائے کہ وہ سرسبز ہو جائے گا اور اس میں پھول پھل آئیں گے تو اس کو مستبعد سمجھے گا، یہاں تک کہ ان چیزوں کو دیکھ لے، یہی وجہ ہے کہ شمالی ملکوں کے لوگ جاڑے کے زمانے میں کھجور اور زیتون کے درختوں کے سرسبز رہنے پر تعجب کرتے ہیں، کیونکہ انھوں نے اپنے ملکوں میں ایسے درخت نہیں دیکھے ہیں۔

بعض چیزیں غیر منظم دوروں میں صرف اتفاق سے پیدا ہو جاتی ہیں، اس لیے جب اس اتفاق کا دور گذر جاتا ہے تو صرف ان کی روایتیں باقی رہ جاتی ہیں، اس لیے اگر روایت میں صحت کے شرائط موجود ہیں اور اس سے پہلے وہ چیزیں ممکن تھیں تو اسکے قبول کرنے سے چارہ نہیں، گو اس کی کیفیت اور علت معلوم نہ ہو،

اسی طرح بعض چیزیں فطرت کی غلطی سے پیدا ہو جاتی ہیں، کیونکہ ان کی نوع کا جو نظم ہے اس سے نکل جاتی ہیں، جیسا کہ بہت سے حیوانات میں زائد اعضا پائے جاتے ہیں، اس کے بعد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیکر لکھتا ہے

اس قسم کی تمام چیزوں کے متعلق میں نے مخصوص کتابیں لکھی ہیں جو ان لوگوں کے نزدیک مقبول نہیں ہیں جنھوں نے ان کو نہین دیکھا ہے، کیونکہ ان میں روایت کی صحت کے شرائط نہیں پائے جاتے،

فرغانہ اور یمامہ میں اس قدر طویل عمریں ہوتی ہیں جو اور شہروں میں نہیں ہوتیں اسی طرح عرب اور ہند کی عمریں بھی ان سے زیادہ ہوتی ہیں،

نباتات میں بھی یہ چیز نمایاں طور پر نظر آتی ہے، کہ بعض نباتات کی نوعیں دیر تک قائم رہتی ہیں اور بعض جلد فنا ہو جاتی ہیں: اس لیے ان لوگوں نے اقوال نجوم سے جو استدلال کیا ہے وہ باطل ہے،

ابو عبداللہ الحسین بن ابراہیم الطبری الناتلی کا ایک رسالہ میں نے عمر طبعی کی مقدار پر دیکھا، جس میں اس نے بیان کیا ہے کہ اس کی انتہا ایک سو چالیس سال شمسی ہے، اس پر زیادتی ناممکن ہے، لیکن کلیۃً ناممکن کہہ دینے کے لیے ایسی دلیل کی ضرورت ہے جس سے دل کو اطمینان ہو، رہی اجسام کی ضخامت تو گو وہ ضروری نہیں کیونکہ اس وقت اس کا مشاہدہ نہیں کیا جاتا اور جس زمانے کی نسبت یہ بیان کیا جاتا ہے وہ بہت دور نکل چکا ہے تاہم وہ محال نہیں ہے،

اگر انسانوں کے کسی گروہ کے اجسام بڑے نہ ہوتے تو ان کا ذکر بہ تواتر کیوں کیا جاتا؟(۱)

بیرونی کو قدیم قوموں کے حالات اور عقائد و اعمال کے معلوم کرنے کا خاص طور پر شوق ہے، بالخصوص ایرانیوں کے مذہبی پیشواؤں کے حالات معلوم کرنے کا وہ خاص طور پر شایق ہے، اگرچہ اس سلسلے میں اس نے بہت سی سنی سنائی باتیں لکھ دی ہیں، تاہم اس نے ان کی اصل کتابوں کا پتہ لگا کر ان سے عقائد و اعمال معلوم کیے ہیں، وہ اگرچہ خود ان کا ہم خیال نہیں ہے اور محض علمی شوق سے ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے، چنانچہ اس کے ایک دوست نے اس سے محمد بن زکریا رازی کی کتابوں کی فہرست طلب کی اور اس نے فہرست بھیج دی لیکن ان کے خیالات سے اپنی برائت ظاہر کی ہے اور لکھا ہے

اگر میں تمھاری عزت نہ کرتا ہوتا تو ایسا نہ کرتا، کیونکہ اس کے مخالفین سے عداوت مول لینی پڑتی اور وہ یہ گمان کرتے کہ میں بھی اسی جماعت میں داخل ہوں،

لیکن باایں ہمہ بیرونی نے الٰہیات میں اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو اس کو معلوم ہوا کہ اسکے خیالات مانی کی کتابوں بالخصوص سفر الاسرار سے ماخوذ ہیں، اس لیے اس نے اپنے دوستوں سے اس کتاب کا پتہ چلانا چاہا اور تقریباً چالیس سال تک اس جستجو و تلاش میں سرگرداں رہا، بالآخر ایک شخص نے اس کو مانی کی بہت سی کتابیں دیں،

(۱) آثار الباقیہ ملخص از ص ۷۸ تا ص ۸۴

جن میں سفر الاسرار بھی تھی، اس پر بیرونی اس قدر خوش ہوا کہ گویا ایک پیاسے کو آبِ زلال مل گیا ہے،

قدیم قوموں کے تاریخی حالات اگرچہ اور بہت سی قدیم تاریخوں میں مذکور ہیں، لیکن ان کے مذہبی خیالات اور مذہبی عقائد و رسوم جس قدر بیرونی کی تصنیفات سے معلوم ہو سکتے ہیں اور کسی کتاب سے نہیں معلوم ہو سکتے، اس نے آثار الباقیہ میں قدیم قوموں کے تہواروں وغیرہ کا نہایت تفصیل سے ذکر کیا ہے اور ان کے مذہبی پیشواؤں کا حال لکھا ہے، ایک خاص فصل میں متنبئین یعنی جعلی پیغمبروں کا حال لکھا ہے اور اس سلسلے میں مقنع کی نسبت لکھا ہے

> ماوراء النہرین اس کے پیرو ہیں جو مخفی طور پر اس کے دین پر ہیں، لیکن اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرتے ہیں، اس کے حالات کا میں نے فارسی سے عربی میں ترجمہ کیا اور میری کتاب اخبار المبیضہ والقرامطہ میں یہ حالات تفصیل سے مذکور ہیں(۱)

اصل یہ ہے کہ قدیم قوموں اور مختلف فرقوں کے مذہبی خیالات اور عقائد و رسوم اس زمانے کے علم کلام کا ضروری جزو تھے اور ان سے یہ معلوم ہو سکتا تھا کہ ایک قوم یا ایک فرقہ دوسری قوم یا فرقہ سے کس قدر متاثر ہوا ہے اور ان خیالات اور عقائد و رسوم میں بعد کے زمانے میں کیا کیا تغیرات پیدا ہوئے ہیں، ملل و نحل کی کتابوں میں مختلف قوموں اور مختلف فرقوں کے جو خیالات اور عقائد و رسوم بیان کیے گئے ہیں ان کا یہی مقصد ہے، بیرونی کے دور سے پہلے اگرچہ عیسائیوں، یہودیوں اور پارسیوں کے عقائد و رسوم پر بہت کچھ لکھا جا چکا تھا اور خود بیرونی نے آثار الباقیہ اور اپنی دوسری کتابوں میں ان پر بہت کچھ لکھا ہے لیکن ہندوستان کے باشندوں پر کسی نے اس حیثیت سے نگاہ نہیں ڈالی تھی، عباسی دور میں اگرچہ بہت سی سنسکرت کتابوں کے ترجمے ہو چکے تھے اور بہت سے ہندو پنڈت، ہندو وید اور ہندو فلاسفر دربارِ

(۱) آثار الباقیہ ص ۲۱۱

خلافت میں پہنچ چکے تھے لیکن جن کتابوں کے ترجمے ہوئے تھے وہ زیادہ تر طب، ریاضی، نجوم اور فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں، جن سے ہندوؤں کے مذہبی خیالات، عقائد، رسوم اور طرز معاشرت کا پتہ نہیں چل سکتا تھا، چند مسلمان بھی اگرچہ شوق علم میں ہندوستان آچکے تھے لیکن انھوں نے بھی اس حیثیت سے ہندوستان کا مطالعہ نہیں کیا تھا، بیرونی پہلا شخص ہے جس نے اس غرض سے ہندوستان کا سفر کیا اور ہمارے تذکرہ نویسوں کا بیان ہے کہ اس نے چالیس سال تک ہندوستان کی سیاحت کی، یہ مدت اگرچہ غیر تحقیقی اور مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے مگر اس میں شبہہ نہیں کہ وہ ۴۰۶ھ میں محمود غزنوی کے ساتھ ہندوستان آیا اور غزنہ ہی میں ۴۴۰ھ میں وفات پائی، اس لیے اس نے اپنی عمر کا کافی حصہ ہندوستان میں بسر کیا اور پنجاب اور سندھ کی سیاحت کر کے ہندوستان کا بچشم خود مشاہدہ کیا، سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوستان کے علوم وفنون، عقائد ورسوم اور معاشرت واخلاق پر کتاب الہند کے نام سے ایک ایسی کتاب لکھی جس کی نظیر اب تک موجود نہ تھی۔

اس کو اس راہ میں جو مشکلات پیش آئیں ان کو سب سے پہلے اس نے لکھا ہے۔

(۱) ایک تو زبان سنسکرت کی مشکلات تھیں جنھوں نے اس کو فارسی اور عربی سے بیگانہ کر دیا تھا اور اس کا سیکھنا دوسروں کے لیے سخت مشکل تھا،

(۲) دوسرے ان کی علمی کتابیں زیادہ تر منظوم تھیں اور نظم کے تکلفات سے ان کے معانی ومطالب کا معلوم کرنا آسان کام نہ تھا،

(۳) تیسرے ایسی مذہبی اور قومی بیگانگی کہ اپنے سوا دوسری قوموں کو ملیچھ یعنی نجس سمجھتے تھے جس کی وجہ سے ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا بالکل ناممکن تھا،

(۴) چوتھے یہ کہ وہ رسوم وعادات میں مسلمانوں سے بالکل مختلف تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کی وضع وقطع سے اپنے بچوں کو ڈراتے تھے اور ان کو شیطان سمجھتے

تھے،

(۵) پانچویں محمد بن قاسم کے زمانے سے محمود غزنوی کے زمانے تک اسلامی فتوحات نے جن کی وجہ سے ان کا تمام علمی اور قومی شیرازہ پراگندہ ہو گیا تھا، ان کو مسلمانوں کا اور بھی زیادہ دشمن بنادیا تھا،

بیگانگی کے ان اسباب کے علاوہ ہندوؤں کا خیال تھا کہ دنیا میں ہندوستان کے سوا نہ کوئی اور ملک ہے، نہ ہندوؤں کے سوا اور کوئی قوم ہے، نہ ان کے سوا اور کوئی بادشاہ ہے اور نہ کسی اور قوم کے پاس علم ہے، حتی کہ جب خراسان اور فارس کے علم یا کسی عالم کا ذکر ان سے کیا جاتا تھا تو وہ اس کی تصدیق نہیں کرتے تھے، بلکہ اس کو جھٹلاتے تھے۔

بیرونی اگرچہ ان کے پنڈتوں کی خدمت میں ایک شاگرد کی حیثیت رکھتا تھا، تاہم اس نے جب ان کے علوم میں تھوڑی بہت مہارت پیدا کرلی اور ان کے سامنے دلائل بیان کرنے شروع کیے تو وہ اس سے تعجب کے ساتھ استفادہ کرنے لگے اور پوچھنے لگے کہ ہندوستان کے کس عالم سے تم نے یہ باتیں سیکھی ہیں، بیرونی جب ان کو حقارت سے دیکھتا تھا تو وہ اسکو جادوگر سمجھتے تھے اور اپنے اکابر کے پاس اس کو اپنی زبان میں بحر زخار کہتے تھے۔

ہندوؤں میں دو طبقے تھے، خاص و عام اور دونوں کے عقائد و خیالات اور اعمال مختلف تھے جیسا کہ عیسائیت کے ظہور سے پہلے یونانیوں کا بھی یہی حال تھا، لیکن بعد کو جو یونانی حکماء پیدا ہوئے انھوں نے یونانی عقائد، یونانی رسوم اور یونانی علوم کو عوام کے خیالات سے پاک کر دیا، لیکن ہندوؤں میں اس قسم کے حکماء نہیں پیدا ہوئے، اس لیے ہندوؤں کے عقائد و خیالات میں اوہام و خرافات کی بہت زیادہ آمیزش ہو گئی اور بیرونی نے ایمانداری کے ساتھ ان کو بغیر تنقید کے نقل کر دیا، مگر اس نے جو کچھ لکھا ہے اس سے خواص کا نقطۂ نظر بھی معلوم ہو جاتا ہے، مثلاً خداوند

تعالیٰ کی ذات کے متعلق پہلے تو اس نے خواص کے عقائد لکھے ہیں، اس کے بعد لکھتا ہے،

اگر ہم ہندوؤں کے خواص کے طبقہ کو چھوڑ کر ان کے عوام پر نظر ڈالیں تو ان کے اقوال مختلف اور بدنما ہو جائیں گے، جیسا کہ تمام مذاہب بلکہ خود اسلام میں بھی تشبیہ وغیرہ پائی جاتی ہیں، ہندوؤں کے بعض خواص خدا کو نقطہ کہتے ہیں، تاکہ اجسام کے اوصاف سے اس کو بری کریں، اس کے بعد عوام کو یہ معلوم ہوا تو انھوں نے خیال کیا کہ چھوٹا ہونا خدا کی عظمت پر دلالت کرتا ہے، اس لیے انھوں نے یہ عقیدہ قائم کر لیا کہ وہ بارہ انگل لمبا اور دس انگل چوڑا ہے،

یا یہ کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ خدا ہر چیز پر محیط ہے، اس سے کوئی چیز چھپ نہیں سکتی، اس سے عوام نے یہ عقیدہ قائم کر لیا کہ احاطہ دیکھنے سے ہوتا ہے اور دیکھنا آنکھ سے اور دونوں آنکھیں اندھے پن سے افضل ہیں، اس لیے انھوں نے خدا کے لیے ایک ہزار آنکھیں تسلیم کر لیں، جس سے کمال علم مراد ہے، اس قسم کے خرافات ان کے یہاں موجود ہیں، بالخصوص ان طبقات میں جو علم نہ حاصل کر سکے (۱)

بیرونی صرف ہندوؤں ہی کے عقائد و خیالات کے نقل کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ دوسرے مذاہب کے عقائد و خیالات بھی نقل کرتا ہے، جس سے نہایت مفید باتیں معلوم ہوتی ہیں، مثلاً ایک موقع پر لکھتا ہے:

ابوہ اور بنوہ کے لفظ کی اسلام اجازت نہیں دیتا، کیونکہ ولد اور ابن عربی زبان میں ایک ہی معنی میں بولے جاتے ہیں اور والد اور ولادت کا لفظ ربوبیت کے معنی سے منفی ہے، لیکن عربی زبان کے علاوہ اور زبانوں میں اس کی گنجایش ہے، یہاں تک کہ ان میں باپ کے ساتھ خطاب کرنا آقا کے ساتھ خطاب کرنے کے معنی میں آتا ہے، اسی لیے عیسائیوں میں جو شخص اب اور ابن نہیں بولتا وہ ان کی ملت سے نکل جاتا ہے، ابن کا لفظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق خصوصیت کے معنی میں مستعمل ہے اور وہ صرف ان ہی تک محدود نہیں، بلکہ ان کے علاوہ اور لوگوں پر بھی شامل ہے، وہ خود

(۱) کتاب الہند ص ۱۵

اپنے تلامذہ کو دعاؤں میں یہ سکھاتے ہیں کہ کہو "اے میرے باپ جو آسمان میں ہے"۔(۱)

بیرونی نے اگرچہ کتاب الہند میں صرف ہندوؤں کے عقائد و خیالات لکھے ہیں مگر جا بجا ضمناً ایسی باتیں بھی لکھ جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندو مذہب کا دنیا کے اور مذاہب پر کیا اثر پڑا ہے، چنانچہ تناسخ کے متعلق لکھتا ہے کہ

مانی ایران شہر سے جلاوطن کیا گیا تو ہندوستان میں آیا اور ہندوؤں سے تاریخ کے مسئلہ کو اپنے مذہب میں منتقل کر لیا(۲)

اسی بحث میں دوسرے موقع پر لکھتا ہے:

بروقلس کہتا ہے کہ یاد کرنا اور بھولنا نفس ناطقہ کا خاصہ ہے اور یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ وہ ہمیشہ موجود رہی ہے، اس لیے وہ ہمیشہ جاننے والی اور بھولنے والی بھی ہوگی، جب وہ بدن سے الگ ہوگی تو جاننے والی ہوگی اور جب وہ بدن سے ملے گی تو بھولنے والی ہوگی، کیونکہ بدن سے جدا ہونے کی حالت میں وہ چیز عقل میں ہوگی، اس لیے جاننے والی ہوگی اور وہ بدن سے ملنے میں وہ اس سے نیچے اتر آئیگی، اس لیے اس کو نسیان عارض ہو جائے گا، بعض صوفیہ کا جو یہ قول ہے کہ دنیا سونے والی نفس اور آخرت جاگنے والی نفس ہے اور اس سے یہی مراد ہے، صوفیہ چند مقامات مثلاً آسمان، عرش اور کرسی میں خدا کے حلول کو جائز سمجھتے ہیں اور بعض صوفیہ تمام عالم حیوان، درخت اور جماد میں حلول کو جائز خیال کرتے ہیں اور اس کی تعبیر ظہور کلی سے کرتے ہیں اور جب وہ اس کو جائز سمجھتے ہیں تو تناسخ کے ذریعہ سے حلولِ ارواح میں ان کے نزدیک کوئی ممانعت نہیں(۳)

ہندوؤں کے اصلی عقائد و خیالات میں جیسا کہ اوپر گزرا بہت سے اوہام و خرافات مل گئے ہیں لیکن بیرونی نے ہندوؤں کی اصل کتابوں کو پیش نظر رکھ کر ان اوہام و خرافات کا پردہ چاک کر دیا ہے، چنانچہ دنیا سے نجات حاصل کرنے کے طریقہ پر ہندوؤں کے اصلی عقائد و خیالات پر اس نے نہایت تفصیل سے بحث کی ہے اور اس کے بعد لکھا ہے:

(۱) کتاب الہند ص ۱۸ (۲) ایضاً ص ۲۷ (۳) ایضاً ص ۲۹

نظر و تحصیل کے بعد یہ باتیں ان کے کلام سے ظاہر ہوتی ہیں لیکن خبر و روایت کے طریقہ کے موافق جس میں کثرت سے خرافات شامل ہو جاتے ہیں ان کا ذکر درمیان کلام میں آجائے گا(۱)

آج ہندوؤں کی جو عام مذہبی حالت ہے اس کو دیکھ کر ہر شخص یہ فیصلہ کرے گا کہ ہندوؤں کا اصلی مذہب بت پرستی ہے لیکن بیرونی نے جہاں ہندوؤں کے بتوں پر بحث کی ہے وہاں صاف تصریح کر دی ہے کہ یہ ہندوؤں کے عوام کا مذہب ہے، خواص اور محققین صرف توحید کے قائل ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

چونکہ ہم صرف وہ باتیں بیان کرتے ہیں جن کے ہندو معتقد ہیں اس لیے اس معاملے میں ان کے خرافات بیان کرتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ یہ ہندوؤں کے عوام کا اعتقاد ہے، لیکن جو شخص نجات کے طریقے ڈھونڈھتا ہے یا بحث و کلام کے طریقوں کا مطالعہ کرتا ہے اور اس تحقیق کا طالب ہے جس کا نام ان لوگوں نے سار رکھا ہے، وہ خدا کے سوا اور کسی چیز کی پرستش سے بری ہے چہ جائیکہ اس کی مصنوعی صورت کی پرستش(۲)

بیرونی نے ہندوستان کی سیاحت کے زمانے میں اسلامی علوم و فنون کی جو اشاعت کی اس کا پتہ کتاب الہند سے جا جا چلتا ہے، اس نے اس سلسلے میں سب سے بڑی کوشش تو یہ کی کہ ہندو مسلمانوں کے علوم و فنون سے واقف ہوں اور اس راہ میں اس کو بڑی مشکلات پیش آئیں، چنانچہ لکھتا ہے:

زیادہ تر ہندوستان کے لوگ نظم پر فریفتہ ہیں اور نثر کی طرف گو اس کا جاننا آسان ہے، راغب نہیں، ان کی زیادہ تر کتابیں اشلوک میں ہیں، چونکہ میں اشاعت علم کا حریص ہوں اور چاہتا ہوں کہ جو علوم ان کے یہاں نہیں ہیں وہ ان میں رائج ہوں اس لیے میں نے اوقلیدس کی کتاب اور مجسطی کا ترجمہ اور صنعت اصطرلاب کا املاء کرانا چاہا تو اس کی وجہ سے مصیبتوں میں مبتلا ہو گیا(۳)

بہر حال باوجود ان دشواریوں کے اس نے ہندوؤں میں مسلمانوں کے علوم و

(۱) کتاب الہند ص ۴۶ (۲) ایضاً ص ۵۴ (۳) ایضاً ص ۶۶

فنون کی اشاعت کی، اسی طرح اس نے مسلمانوں کو بھی ہندوؤں کے علوم و فنون سے بیگانہ نہیں رکھا، بلکہ ہندوؤں کی کتابوں کے بھی عربی ترجمے کیے، چنانچہ لکھتا ہے،

اس فن میں براہمر کی دو چھوٹی بڑی کتابیں ہیں جن کی تفسیر بلبھدر نے کی ہے اور ان میں چھوٹی کتاب کا ترجمہ میں نے عربی میں کیا(۱)

افسوس ہے کہ بیرونی کو تمام علوم و فنون میں ہندوؤں کی کتابیں نہ مل سکیں، ورنہ اگر اس کو ان کتابوں کے پڑھنے اور ترجمہ کرنے کو موقع ملتا تو اس کے دور سے پہلے ہندوؤں کی جن کتابوں کے ترجمے ہو چکے تھے ان کی بہت سی غلطیاں ظاہر ہو جاتیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے،

ہندوؤں کے اور بھی بہت سے علم ہیں اور بے شمار کتابیں ہیں، لیکن میں ان سے واقف نہ ہو سکا اور میری خواہش یہ ہے کہ میں کتاب پنچ تنتر کا جو ہمارے یہاں کلیلہ ودمنہ کے نام سے مشہور ہے، ترجمہ کر سکتا، اس کا سب سے پہلے ہندی سے فارسی میں، پھر فارسی سے عربی میں ترجمہ ہوا اور ایسے لوگوں نے ترجمہ کیا جن کی تغیر و تحریف کا خوف ہے، مثلاً عبداللہ بن مقفع نے اس میں ہرزویہ کے باب کا اضافہ کر دیا تاکہ دینی عقیدہ میں شک پیدا کر دے اور مذہب منانیہ کی دعوت دے، کیونکہ اس نے جو اضافہ کیا اس میں وہ متہم تھا(۲)

بیرونی جس زمانے میں ہندوستان میں آیا ہے وہ تمدنی اور معاشرتی حیثیت سے ہندوؤں کا دورِ جہالت سمجھا جاتا ہے اور اس نے اس دور کی جو تمدنی و معاشرتی حالت لکھی ہے اس سے اس کا مقصد ہندوؤں کی تنقیص اور مسلمانوں کا تفوق ظاہر کرنا نہ تھا، بلکہ ہندوستان کی تمدنی و معاشرتی زندگی کا صحیح نقشہ دکھانا مقصود تھا، چنانچہ ہندوؤں کی تمدنی و معاشرتی زندگی کا حال لکھ کر اخیر میں لکھتا ہے:

میں صرف ہندوؤں ہی کے دور جاہلیت پر سرزنش نہیں کرتا، عرب میں بھی اس قسم کی برائیاں موجود تھیں، اسلام نے ان کو مٹا دیا، جیسا کہ ہندوستان کی اکثر باتوں

(۱) کتاب الہند ص ۷۵ (۲) ایضاً ص ۷۶

کوان لوگوں نے مٹایا جنھوں نے یہاں اسلام قبول کیا(۱)،

بہر حال اگرچہ اس کتاب میں اس نے زیادہ تر ریاضی اور ہیئت کے مسائل پر بحث کی ہے تاہم بہت سی فصلوں میں ہندوؤں کے مذہبی عقائد و اعمال بھی نہایت تفصیل سے لکھے ہیں اور اس سے ہندو مذہب کی تاریخ پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

(۱) کتاب الہند ص ۹۱

ابو سلیمان محمد بن طاہر بن بہرام سجستانی منطقی

ابو سلیمان کے نام کا ایک جزو منطقی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فن منطق میں کمال رکھتے تھے، بہر حال وہ بغداد میں آئے اور یحییٰ بن عدی اور متی بن یونس سے تعلیم حاصل کر کے علومِ حکمیہ میں کمال پیدا کیا اور ہمیشہ ان ہی علوم کی تعلیم دیتے رہے، بڑے بڑے اکابر و رؤسا ان کے یہاں آتے تھے اور ان کا گھر اہل علوم قدیمہ کا ایک اکاڈمی بن گیا تھا اور شہنشاہ عضد الدولہ فناخسروان کا بڑا اعزاز کرتا تھا اور اس نے مختلف علوم حکمیہ میں ان کے نام چند خطوط یا رسالے لکھے ہیں، ایک جسمانی عیب نے ان کی افادی اور تعلیمی شان کو اور بھی زیادہ نمایاں کر دیا تھا، وہ کانے تھے اور ان کے جسم پر برص کے سفید داغ تھے، اس لیے وہ لوگوں سے الگ تھلگ ہو کر صرف اپنے مکان میں رہتے تھے اور ان کے پاس بجز طلبہ و مستفیدین کے کوئی دوسرا نہیں آتا تھا۔

وہ علوم حکمیہ کے ساتھ سلطنت کے سیاسی حالات و واقعات کا بھی ذوق رکھتے تھے اور جو اکابر واعیان ان کے پاس آتے تھے وہ سلطنت کے حالات ان سے بیان کرتے تھے اور ان ہی کی وجہ سے ان میں یہ ذوق پیدا ہوا تھا، ان کے دوستوں میں ایک ابوحیان توحیدی تھا جو رؤساء کی مجلس میں آتا جاتا رہتا تھا اور سیاسی حالات و واقعات سے واقفیت پیدا کر کے ابو سلیمان کو ان کی اطلاع دیتا تھا، ابوحیان توحیدی نے ابو سلیمان ہی کے لئے کتاب الامتاع والموانسۃ تصنیف کی تھی اور اس میں ان کے لیے وہ تمام واقعات نقل کر دیے تھے جو ابوالفضل عبداللہ بن العارض الشیرازی کی مجلس

میں جب کہ وہ صمصام الدولہ بن عضد الدولہ کا وزیر مقرر ہوا تھا، بیان کیے جاتے تھے، علوم حکمیہ اور فنِ تاریخ کے علاوہ وہ شعر وادب کا بھی ذوق رکھتے تھے اور طبقات الاطباء میں ان کے متعدد اشعار نقل کیے ہیں، بڑھاپے کے زمانے میں انھوں نے علم فقہ اور علم تصوف یا علم اخلاق کو بھی حاصل کیا تھا اور حنفی المذہب تھے، امراء و سلاطین میں انھوں نے ابو جعفر بن بابویہ کی صحبت اختیار کی تھی اور جب ابن عمید بغداد میں آیا تو انکے پاس محض اشخاص کو روانہ کیا کہ وہ آ کر اپنی ضرورتوں کو پیش کریں، لیکن ابو سلیمان نے استغناء سے کام لیا اور اس کی خدمت میں حاضر نہ ہوئے اور اس کے متعلق ایک یونانی فلسفی کا واقعہ بیان کر دیا،

ابو سلیمان کی ولادت اور وفات کا سنہ ہمارے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھا، لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ ۳۷۱ھ میں بغداد میں موجود تھے جس میں انھوں نے خود اپنا ایک خواب بیان کیا ہے، اس لیے وہ چوتھی صدی کے فلسفی ہیں،

ابو سلیمان کی تصنیفات میں ایک مشہور کتاب صوان الحکمۃ ہے، جو حکماء کے حالات میں ہے اور ظہیر الدین بیہقی نے اسی طرز پر تتمہ صوان الحکمۃ لکھی ہے، ایک رسالہ اخلاق میں اور ایک رسالہ متحرک الاول السرمدی میں ہے، لیکن انکی کتابیں زیادہ تر معقولات میں ہیں اور انکے نام یہ ہیں،

مقالة فی مراتب قوی انسان و کیفیة الانذارات التی تنذربهاالنفس فیما یحدث فی عالم الکون، کلام فی المنطق مسائل عدة سئل عنهاو جواباته لها، تعالیق حکمیة، ملح و نوادر، مقالة فی ان الاجرام العلویه طبیعتها طبیعتنا مسته وانهاذوات النفس و ان النفس التی لها هی النفس الناطقه(۱)،

(۱) ابو سلیمان کے یہ حالات طبقات الاطباء ج ۱ ص ۳۲۱۔۳۲۲، اخبار الحکماء قفطی ص ۱۸۵۔۸۶ اور شہرزوری ص ۱۰۰ سے ماخوذ ہیں،

ہرکیا ابوالحسن کوشیار بن لبان بن باشہری جیلی

مرزا محمد عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں لینت سے پہلے "ہرکیا" کا لفظ بھی لکھا ہے اور کشف الظنون میں ان کا نام کوشیار بن کنان الحلبلی (۱) لکھا ہے، جو بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، وہ اپنے زمانے کے ایک مشہور ریاضی داں تھے، چنانچہ بیہقی تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھتے ہیں

کان مهند سائل اهابه داخلا بيوت هذ الفن من ابوابه	وہ سر سے پانوں تک ریاضی داں تھے اور اس فن کے کمروں میں اسکے تمام دروازوں سے داخل ہوئے تھے

لیکن افسوس ہے کہ باوجود اس شہرت اور کمال کے ہمارے تذکرہ نویسوں نے ان کے حالات بالکل نہیں لکھے، مرزا عبدالوہاب قزوینی حواشی چہار مقالہ میں لکھتے ہیں،

از مشاہیر منجمین وکبار فلکیین عصر خود محسوب میشود ترجمہ حالش در کتابے بنظر نرسید،

البتہ ان کی تصنیفات کی بعض عبارتوں سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ وہ چوتھی صدی کے اخیر کے آدمی ہیں اور ۳۴۲ھ سے لے کر ۳۸۳ھ تک زندہ تھے لیکن حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں زیج کوشیار کے ذکر میں اسکی تاریخ رصد ۴۵۹ھ لکھی ہے (۲)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۴۵۹ھ تک زندہ تھے، لیکن یہ بالکل غلط ہے (۳)، بعض یورپین مصنفین کے نزدیک وہ ۳۶۰ھ سے لیکر ۴۲۰ھ تک زندہ تھے، بہر حال وہ اپنے زمانے کے بہت بڑے ریاضی داں تھے اور ان

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۱۷ (۲) ایضاً (۳) حواشی چہار مقالہ ص ۲۰۲

کی تمام تصنیفات اسی فن میں ہیں، چنانچہ ان کے نام یہ ہیں،

(۱) زیج بالغ، زیج بالع	کشف الظنون میں ان دونوں زیجوں کا نام زیج الجامع والسامع لکھا ہے (۱)
(۲) زیج جامع	بروکلمن نے لکھا ہے کہ عمر بن ابی طالب المنجم التبریزی نے ۸۳ھ میں فارسی میں اسکا ترجمہ کیا اور اس کا ایک نسخہ لیڈن میں محفوظ ہے، لیکن حاجی خلیفہ نے زیج جامع کے علاوہ اسکی ایک اور زیج کا نام زیج کوشیار لکھا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اسکا ترجمہ فارسی زبان میں محمد بن عمر بن ابی طالب تبریزی نے کیا، غالباً اس زیج سے بھی زیج جامع مراد ہے،
(۳) مجمل الاصول	علم نجوم میں ہے اور اسکا ایک عمدہ نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے، کشف الظنون ج ۲ ص ۳۸۶ میں اسکا نام مذکور ہے، پھر ج ۲ ص ۴۱۱ میں اسکی ایک اور تصنیف کا نام مدخل فی علم النجوم بتایا ہے لیکن مرزا محمد عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ میں لکھا ہے کہ یہ حاجی خلیفہ کی غلطی ہے، یہ دونوں دو مستقل کتابیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں (۲)
(۴) معرفۃ الاصطرلاب	

ان کے علاوہ فن ریاضی میں ان کی اور بھی کتابیں ہیں۔

(۱) کشف الظنون ج ۲ ص ۱۵ (۲) حواشی چہار مقالہ ص ۲۰۳

امام غزالی(۱)

ابو حامد کنیت، محمد نام، حجۃ الاسلام اور زین الدین لقب اور غزالی عرف ہے، سلسلۂ نسب یہ ہے، محمد بن محمد بن محمد بن احمد، اضلاع خراسان میں طوس ایک مشہور ضلع ہے جس میں طابران اور نوقان دو مشہور شہر ہیں، امام صاحب ۴۵۰ھ میں طابران میں پیدا ہوئے امام صاحب کا خاندان کوئی ذی وجاہت خاندان نہ تھا، ان کے والد ایک نادار صوفی منش آدمی تھے اور صرف اپنے ہاتھ کی کمائی پر گذر اوقات کرتے تھے، اس غرض سے رشتہ بافی اور رشتہ فروشی کا پیشہ اختیار کر لیا تھا اور اپنے ہاتھ سے سوت کاتتے تھے اور اس کو فروخت کر کے وجہ معاش پیدا کرتے تھے، یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ ان کا آبائی پیشہ تھا یا بطور خود انھوں نے اختیار کر لیا تھا، لیکن بہر حال یہ ان کا پیشہ تھا اور چونکہ عربی زبان میں غزل کے معنی کاتنے کے ہیں، اس لیے امام صاحب اپنے باپ کے پیشے کی بنا پر غزالی کے عرف سے مشہور ہو گئے، اگرچہ عربی زبان میں نسبت کا جو قاعدہ ہے اس کے رو سے صرف غزّال کہنا چاہیے تھا، لیکن خوارزم اور جرجان میں نسبت کا یہی قاعدہ ہے، چنانچہ عطار کو عطاری اور قصار کو قصاری کہتے ہیں، لیکن علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ غزالہ طوس کے ایک

(۱) علامہ شبلی مرحوم نے "الغزالی" کے نام سے امام غزالی پر ایک کتاب لکھی ہے اور دور جدید میں محمد لطفی جمعہ نے تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اور ڈاکٹر زکی مبارک نے "الاخلاق عند الغزالی" میں ان کے حالات لکھے ہیں، امام صاحب کے حالات میں ہم نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان ہی کی تلخیص ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہم نے بذاتِ خود بھی تمام ماخذوں کا مطالعہ کر لیا ہے اور چند مزید باتوں کا اضافہ بھی کیا ہے۔

گاؤں کا نام ہے اور امام صاحب اسی کی طرف منسوب ہیں، اس لیے غزالی بتشدید زاء نہیں بلکہ بہ تخفیف زاء ہے، ابن خلکان نے امام صاحب کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کے حال میں علامہ سمعانی کے اس قول کو نقل کر کے لکھا ہے کہ "یہ مشہور روایت کے خلاف ہے" لیکن دور جدید میں جن لوگوں نے امام صاحب کے حالات لکھے ہیں وہ علامہ سمعانی ہی کے قول کی طرف مائل ہیں (۱)

بعض اور مورخین نے بھی علامہ سمعانی کی تائید کی ہے، چنانچہ فیوی نے مصباح میں شیخ محی الدین سے جو کہ ساتویں پشت میں امام غزالی کے نواسے تھے، یہ روایت کی ہے کہ "ہمارے نانا کا نام بتشدید زاء نہیں بلکہ بہ تخفیف زاء ہے"۔ لیکن علامہ شبلی مرحوم نے الغزالی میں لکھا ہے کہ پہلی ہی روایت معتبر ہے اور اس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ طوس کے ضلع میں غزالہ کوئی گاؤں نہیں، لیکن دور جدید کے تذکرہ نویسوں نے اس استبعاد کو اس طرح رفع کر دیا ہے کہ یاقوت کے بیان کے مطابق طوس میں ہزاروں گاؤں آباد تھے، اس لیے ممکن ہے کہ کسی گاؤں کا نام غزالہ ہو، سبکی نے طبقات الشافعیہ میں ایک اور بزرگ کا نام ابو حامد غزالی کبیر لکھا ہے جن سے ابو علی فارندی نے جو طوس کے ایک گاؤں فارند کے رہنے والے تھے، تعلیم حاصل کی تھی (۲)، لیکن اس میں یہ تصریح نہیں ہے کہ ان کے باپ یا خاندان کا پیشہ بھی رشتہ بافی یا رشتہ فروشی تھا، بلکہ ممکن ہے کہ امام صاحب کی طرح وہ بھی اسی گاؤں غزالہ کے رہنے والے ہوں (۳)۔

بہر حال امام صاحب کے باپ رشتہ بافی اور رشتہ فروشی کا پیشہ کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں وہ کوئی ذی وجاہت شخص نہ تھے، بلکہ فقیرانہ اور صوفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، فقہا کے ساتھ نشست و برخواست رکھتے تھے اور وعظ و پند کی مجلسوں میں شریک ہوتے تھے اور ان صحبتوں کا یہ اثر تھا کہ جب فقہاء کی باتیں سنتے تھے تو نہایت

(۱) تاریخ فلاسفۃ الاسلام ص ۳۰۷ (۲) طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۹ (۳) الاخلاق عند الغزالی ص ۲۹

گریہ و زاری کے ساتھ دعا کرتے تھے، کہ خدا ان کو ایک ایسا بیٹا دے جو فقیہ ہو اور جب وعظ و پند کی مجلسوں میں شریک ہوتے تھے، تو اسی طرح یہ دعا کرتے تھے کہ خدا ان کو ایک ایسا بیٹا دے جو واعظ ہو، خداوند تعالیٰ نے ان کی یہ دونوں دعائیں قبول کیں، چنانچہ ان کے دونوں لڑکوں میں امام غزالی بہت بڑے فقیہ اور ان کے چھوٹے بھائی احمد بہت بڑے واعظ ہوئے (۱)، لیکن یہ دعا ان کی وفات کے بعد قبول ہوئی اور وہ خود اپنی زندگی میں اپنے دونوں بچوں کو تعلیم نہ دلا سکے، اس لیے جب مرنے لگے تو امام صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی کو یہ کہہ کر اپنے ایک صوفی دوست کے سپرد کیا کہ "مجھ کو نہایت افسوس ہے کہ میں لکھنے پڑھنے سے محروم رہ گیا، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ تم ان دونوں لڑکوں کو تعلیم دو تاکہ میری جہالت کا کفارہ ہو جائے"۔ چنانچہ جب ان کا انتقال ہو گیا تو اس صوفی دوست نے ان دونوں کو تعلیم دینی شروع کی، لیکن چند روز کے بعد تعلیم کا کوئی سامان نہ رہا، امام صاحب کے والد جو رقم مصارف تعلیم کے لیے چھوڑ گئے تھے، وہ ختم ہو چکی، اس لیے صوفی بزرگ نے کہا کہ "تمھارے والد نے جو سرمایہ چھوڑا تھا وہ ختم ہو چکا اور میں ایک فقیر آدمی ہوں، میرے پاس کچھ مال و متاع نہیں کہ تمھاری مدد کر سکوں، اس لیے تم دونوں کے لیے بہتر یہ ہے کہ کسی مدرسہ میں داخل ہو جاؤ اور چونکہ تم دونوں طالب العلم ہو اس لیے یہ تمھارے گذر اوقات کا ذریعہ بھی ہو جائے گا"۔ امام صاحب کا خود بیان ہے کہ ہم دونوں مدرسہ میں اس لیے داخل ہوئے کہ وجہ معاش کا سامان ہو جائے (۲)، اسی خیال کو وہ صوفیانہ لہجے میں اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ "ہم نے علم کو خدا کے لیے تو حاصل نہیں کیا، لیکن وہ خدا ہی کا ہو کر رہا" (۳)۔

امام صاحب نے طوس کے اس مدرسہ میں داخل ہو کر فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد الراذکانی سے پڑھیں، اس کے بعد جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر اسماعیلی

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۰۲ (۲) شذرات الذہب ج ۴ ص ۱۱ (۳) طبقات الشافعیہ ج ۴ س ۱۰۲

سے تحصیل شروع کی، اس زمانے میں درس کا یہ قاعدہ تھا کہ استاد مطالب علمیہ پر جو تقریر کرتا تھا، شاگرد اس کو قلمبند کرتے جاتے تھے اور ان یادداشتوں کو تعلیقات کہتے تھے، چنانچہ امام صاحب نے بھی امام ابو نصر اسماعیلی کی خدمت میں اسی قسم کی تعلیقات کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا، چند روز کے بعد وطن کو واپس آنے لگے تو سوء اتفاق سے راہ میں ڈاکہ پڑا اور امام صاحب کے پاس جو کچھ سامان تھا، سب لٹ گیا، اسی میں وہ تعلیقات بھی تھی جو امام ابو نصر اسماعیلی نے لکھوائی تھیں، امام صاحب کو اس کے لٹنے کا نہایت صدمہ ہوا، چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس گئے اور کہا کہ ”میں اپنے اسباب اور سامان میں سے صرف اس مجموعہ کو مانگتا ہوں کیونکہ میں نے ان ہی کے سننے اور لکھنے کے لیے وطن چھوڑا تھا اور وہ تمھارے لیے بالکل بیکار ہے“، وہ ہنس پڑا اور کہا کہ ”تم نے خاک سیکھا جب کہ تمھاری یہ حالت ہے کہ جب ہم نے تم سے اس کو چھین لیا تو تم بالکل کورے رہ گئے“۔ یہ کہہ کر اس نے وہ کاغذات واپس بھجوا دیئے، امام صاحب پر اس کے طنز آمیز فقرے نے ہاتف غیبی کی آواز کا اثر کیا، چنانچہ وطن پہنچ کر وہ یادداشتیں زبانی یاد کرنی شروع کیں یہاں تک کہ پورے تین برس میں ان کو ازبر یاد کر لیا۔

اس کے بعد تکمیل علوم کے لیے وطن سے نکلنا چاہا، اس زمانے میں اگرچہ تمام ممالک اسلامیہ میں علوم و فنون کے دریا بہہ رہے تھے، لیکن ان سب میں دو شہر علم و فن کے خاص مرکز تھے، نیشاپور اور بغداد کیونکہ خراسان، فارس اور عراق کے تمام ممالک میں دو بزرگ استاد الکل تسلیم کیے جاتے تھے، ایک امام الحرمین اور دوسرے علامہ ابو اسحاق شیرازی، ان میں سے امام الحرمین نیشاپور میں درس دیتے تھے اور مدرسہ نظامیہ نیشاپور کے مدرس اعظم تھے، جس کو نظام الملک نے خاص ان کے لئے تعمیر کیا تھا، امام صاحب نے طوس کے چند نوجوانوں کے ساتھ نیشاپور کا سفر کیا اور امام الحرمین کے حلقۂ درس میں شریک ہو کر نہایت جدوجہد سے علم کی

تحصیل شروع کی اور علم خلاف، علم جدل، اصول فقہ، علم کلام، منطق اور فلسفہ و حکمت کی کتابیں پڑھیں، یہاں تک کہ تھوڑی ہی مدت میں اقران واماثل سے ممتاز ہو گئے، خود امام الحرمین کہا کرتے تھے کہ "میرے شاگردوں میں غزالی دریائے زخار ہے اور کیا شیر درندہ اور خوانی آتشِ سوزان"۔ بلکہ تذکرہ نویسوں نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ امام الحرمین بظاہر تو امام غزالی پر فخر و ناز کرتے تھے لیکن ان کی ذہانت و طباعی پر ان کو بھی رشک تھا(۱)۔

اس زمانے کے نامور علماء کے ہاں معمول تھا کہ جب وہ درس دے چکتے تو شاگردوں میں جو سب سے زیادہ لایق ہوتا تھا وہ باقی طالب علموں کو دوبارہ درس دیتا تھا اور استاد کے بتائے ہوئے مضامین کو اچھی طرح ذہن نشین کراتا تھا، یہ منصب جس کو حاصل ہوتا تھا اسکو معید کہتے تھے، امام غزالی کو بھی یہ منصب حاصل ہوا اور وہ معید کہلائے۔

غرض امام صاحب طالب العلمی ہی کے زمانے میں درس دینے بلکہ تصنیف و تالیف بھی کرنے لگے تھے؛ شذرات الذہب میں ہے،

وَجلس للاقراء فی حیاۃ امامہ وصنف(۲)

وہ اپنے امام یعنی امام الحرمین کی زندگی ہی میں مسند درس پر بیٹھ گئے اور تصنیف و تالیف کرنے لگے،

تبیین کذب المفتری میں ہے،

وکان الطالبۃ یستفیدون منہ ویدرس لھم و یرشدھم ویجتھد فی نفسہ و بلغ الامربہ الی ان اخذفی التصنیف (۳)

طلبہ ان سے فائدہ اٹھاتے تھے وہ انکو درس دیتے تھے، ان کی رہنمائی کرتے تھے اور خود بھی کوشش کرتے تھے یہاں تک کہ تصنیف و تالیف کرنا شروع کر دیا۔

لیکن بااینہمہ فضل و کمال جب تک امام الحرمین زندہ رہے امام صاحب ان کی

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۰۳ (۲) شذرات الذہب ج ۴ ص ۱۱ (۳) تبیین کذب المفتری ص ۲۹۲

صحبت سے الگ نہیں ہوئے، مگر جب ۴۷۸ھ میں امام الحرمین کا انتقال ہو گیا تو امام صاحب نے نظام الملک کے دربار کا رخ کیا جو امام صاحب کا ہم وطن اور ملک شاہ سلجوقی کا وزیر تھا اور خود بھی صاحب علم و فضل اور اہل کمال کا بڑا قدر دان تھا، اس نے اپنے دور حکومت میں تعلیم و تعلم اور درس و تدریس کو اس قدر ترقی دی تھی کہ کوئی شہر ایسا نہ تھا جہاں اس کا تعمیر کردہ مدرسہ موجود نہ ہو، ان مدارس کا سالانہ خرچ ۶ لاکھ اشرفیاں تھیں، چونکہ سلطنت سلجوقیہ کی اشرفیاں کم سے کم پچیس روپیہ کے برابر ہوتی تھیں، اس لیے ایک کروڑ پچاس لاکھ سالانہ کی رقم شاہی خزانے سے تعلیمات کے لیے مقرر تھی، اس کے علاوہ اس نے اپنی کل جاگیرات کا دسواں حصہ تعلیم کے مصارف پر وقف کر دیا تھا، اس بنا پر اس کا دربار علماء و فضلاء کا ملجاو ماویٰ بن گیا تھا اور امام صاحب کو اس دربار سے زیادہ کہیں اور قدردانی کی توقع نہ تھی، خوش قسمتی سے امام صاحب کی شہرت دور دور تک پہنچ چکی تھی، اس لیے نظام الملک نے نہایت تعظیم و تکریم سے ان کا استقبال کیا، اس وقت فضل و کمال کے اظہار کا بڑا طریقہ علمی مناظرات تھے، رؤساء و امراء کے دربار میں علماء و فضلاء کا مجمع ہوتا تھا اور مسائل علمی پر مناظرانہ گفتگوئیں ہوتی تھیں، جو شخص زور تقریر سے حریفوں کو بند کر دیتا تھا، وہی سب سے ممتاز سمجھا جاتا تھا، امام صاحب نظام الملک کے دربار میں پہنچے تو سیکڑوں اہل کمال کا مجمع تھا، امام صاحب نے ان سب سے متعدد مناظرات کیے اور ہر معرکے میں غالب رہے، اب امام صاحب کی شہرت کو اور بھی چار چاند لگ گئے اور تمام ملک میں ان کا غلغلہ بلند ہو گیا(۱)۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نظام الملک نے ان کو نظامیہ بغداد کے مسند درس کے لیے انتخاب کیا اور امام صاحب جمادی الاولیٰ ۴۸۴ھ میں بڑی عظمت و شان اور جاہ و حشم کے ساتھ بغداد میں داخل ہوئے اور نظامیہ کے مسند درس کو زینت دی، اس

(۱) تبیین کذب المفتری ص ۲۹۲ و ابن خلکان تذکرۂ امام غزالی

وقت ان کی عمر صرف ۳۴ سال کی تھی اور اس عمر میں نظامیہ کی افسری حاصل کرنا ایک ایسا فخر تھا جو امام صاحب کے سوا کسی کو بھی نصیب نہیں ہوا تھا، اہل بغداد امام صاحب کو نہایت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان کے حلقۂ درس میں تین سو طالب العلم شریک ہوتے تھے(۱)، غرض پہلے وہ صرف خراسان کے امام تھے اور اب بغداد میں پہنچ کر اہل عراق کے بھی امام ہو گئے اور وہاں یہ درجہ حاصل کیا کہ ان کے جاہ و حشم نے امراء و اکابر کے جاہ و حشم کو بھی دبا لیا(۲)۔

امام صاحب نے ساڑھے چار برس تک نظامیہ بغداد میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی، لیکن اس کے بعد ان کی حالت میں دفعۃً انقلاب پیدا ہوا اور اس جاہ و حشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے اور وہاں دس برس تک عزلت نشینی اور مقاماتِ متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے، یہ حیرت انگیز انقلاب تھا، اس لیے خود امام صاحب سے ایک شخص نے اسکے متعلق استفسار کیا ہے اور امام صاحب نے ایک مستقل رسالے میں جس کا نام منقذ من الضلال ہے اس کا جواب دیا ہے اور اس انقلاب کا سبب بتایا ہے اور اس سفر کے جو حالات و واقعات لکھے ہیں ان کا خلاصہ ان ہی کے الفاظ میں یہ ہے:

میں عنفوان شباب ہی سے جب میرا سن ۲۰ سال کا بھی نہ تھا اور آج تک جب میرا سن پچاس سے متجاوز ہو گیا ہے، فطرۃً تحقیق حق اور امتیاز حق و باطل کی طرف مائل تھا، اس لیے میں ایک ایک باطنی، ظاہری، فلسفی، متکلم، صوفی، عابد اور زندیق سے ملتا تھا اور اس کے خیالات دریافت کرتا تھا، حقیقت طلبی کا یہ ذوق کوئی اختیاری چیز نہ تھا، بلکہ ابتدا ہی سے میری فطرت میں داخل تھا، اس کا یہ اثر ہوا کہ تقلید کے بندھن ٹوٹ گئے اور جو عقائد بچپن سے سنتے سنتے ذہن میں جم گئے تھے، ان کی وقعت جاتی رہی، کیونکہ جب میں نے عیسائیوں کے بچوں کو دیکھا کہ وہ عیسائی،

(۱) منقذ من الضلال ص ۸ (۲) طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۰۷

یہودیوں کے بچے یہودی اور مسلمانوں کے بچے مسلمان ہوتے ہیں اور یہ حدیث سنی کہ "ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے، لیکن اس کے باپ اُس کو یہودی، عیسائی اور مجوسی بنا دیتے ہیں" تو میرے دل میں اصلی فطرتی اور عارضی عقائد کی حقیقت کی جو باپ ماں اور اساتذہ کی تقلید سے پیدا ہوتے ہیں جستجو کا شوق پیدا ہوا اور میں نے دل میں کہا کہ میرا مقصد حقایق کا علم ہے اس لیے پہلے یہ جستجو کرنی چاہیے کہ خود علم کی کیا حقیقت ہے؟ اب مجھ کو معلوم ہوا کہ یقینی علم وہ ہے جس کے ذریعہ سے معلوم اس قدر واضح ہو جائے کہ اس میں کسی قسم کے شبہہ، وہم اور غلطی کی گنجایش باقی نہ رہے، مثلاً مجھ کو اس کا یقین ہو جائے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے زائد ہے تو اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ نہیں بلکہ تین کا عدد اس سے زائد ہے اور اس پر یہ دلیل پیش کرے کہ میں عصا کو سانپ بنا سکتا ہوں اور وہ بنا کر مجھ کو دکھا بھی دے تو اس سے میرے دل میں تعجب تو ضرور پیدا ہوگا لیکن اس یقین میں کوئی فرق نہ آئے گا کہ دس کا عدد تین کے عدد سے زائد ہے۔

اب میں نے غور کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھ کو صرف محسوسات اور بدیہیات کا حاصل ہے لیکن جب کدوکاوش زیادہ بڑھی تو محسوسات میں بھی شک ہونے لگا، مثلاً سایہ بظاہر ساکن اور غیر متحرک نظر آتا ہے لیکن تجربہ و مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ وہ ساکن نہیں بلکہ آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے، محسوسات پر یقین نہ رہا تو بدیہیات پر بھی اعتماد نہ رہا، مثلاً یہ بدیہی ہے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے زائد ہے لیکن جب محسوسات کے متعلق عقل نے فیصلہ کر دیا کہ وہ قابل اعتماد نہیں ہے تو ممکن ہے عقل کے اوپر بھی ایک ایسا درجہ ہو جو فیصلہ کردے کہ بدیہیات بھی قابل یقین نہیں، مثلاً خواب میں انسان جن چیزوں کو دیکھتا ہے ان کو یقینی سمجھتا ہے، لیکن جب بیدار ہوتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کوئی اصلیت نہیں تھی، بعینہ اسی طرح وہ بیداری کی حالت میں محسوسات و معقولات

کو یقینی سمجھتا ہے ممکن ہے کہ اس کے بعد اس پر ایسی حالت طاری ہو جائے جس سے اس کو معلوم ہو جائے کہ اس کی بیداری بھی ایک خواب تھی جس میں اس نے جن چیزوں پر یقین کیا تھا وہ قابل اعتماد نہ تھیں، غالباً اسی حالت کا نام موت ہے، اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ "لوگ نیند میں ہیں، جب مر جائیںگے تو بیدار ہوں گے"۔ تقریباً دو مہینے تک یہی حالت رہی، پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی، لیکن مختلف مذاہب کے متعلق جو شکوک تھے باقی رہے، اس وقت صرف چار فرقے موجود تھے، متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ، صوفیہ اور میں نے ان میں بہ ترتیب ایک ایک فرقے کے عقائد و خیالات کی تحقیق شروع کی، ابتدا علم کلام سے کی اور محققین متکلمین کی کتابوں کا مطالعہ کیا، لیکن وہ میری تشفی کے لیے کافی نہیں تھیں، کیونکہ علم کلام میں جن مقدمات سے استدلال کیا جاتا ہے ان کی بنیاد یا تقلید پر ہوتی ہے، یا اجماع پر یا قرآن و حدیث کے نصوص پر اور یہ چیزیں اس شخص کے مقابلے میں بطور حجت نہیں پیش کی جا سکتیں جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہ ہو، علم کلام کے بعد میں نے فلسفہ کی کتابوں کا تقریباً دو برس تک مطالعہ کیا، پھر ایک سال تک اس پر مزید غور و فکر کرتا رہا اور اس غور و فکر سے مجھ کو معلوم ہوا کہ فلسفیانہ علوم میں ریاضی اور منطق کو تو مذہب سے کوئی تعلق نہیں اور ان کے دلائل صحیح ہیں، طبعیات بھی عام طور پر مذہبی حیثیت سے قابل انکار نہیں، صرف الٰہیات کو مذہب سے تعلق ہے لیکن یہ علم یقینی نہیں اور فلسفیوں نے اسی علم میں بکثرت غلطیاں کی ہیں، فلسفہ کی تحصیل و تردید کے بعد مجھ کو معلوم ہوا کہ وہ بھی میرے مقصد کے لیے کافی نہیں اور صرف عقل سے تمام مشکلات حل نہیں کیے جا سکتے، لیکن فرقہ باطنیہ کا دعویٰ تھا کہ حقایق کا علم صرف امام معصوم کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے، اس لیے مجھے اس فرقے کے عقائد و خیالات کے معلوم کرنے کے لیے ان کی کتابوں کے مطالعہ کی ضرورت پیش آئی، اتفاق سے اسی حالت میں بارگاہ خلافت سے

تاکیدی حکم آیا کہ اس مذہب کی حقیقت پر ایک کتاب تصنیف کروں، اس سے اور مزید تحریک ہوئی اور میں نے ان کی کتابوں کی جستجو کی، ان میں بعض لوگوں نے اپنے قدماء کے خلاف جو نئی باتیں پیدا کی تھیں ان کو بھی خاص ترتیب کے ساتھ جمع کیا تو معلوم ہوا کہ ان کے پاس بھی میرے درد کا علاج نہیں، ایک تو وہ اس امام معصوم کی تعیین پر کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے، لیکن اگر ہم ان کو تسلیم بھی کر لیں کہ تعلیم اور معلم معصوم کی ضرورت ہے اور یہ معلم وہی ہے جس کو انھوں نے متعین کر لیا ہے، تو سوال یہ ہے کہ انھوں نے اس امام معصوم سے کونسا علم سیکھا؟ اس سلسلے میں ہم نے ان پر چند اعتراضات کیے، وہ انکا جواب تو کیا دے سکتے، انھیں سمجھا بھی نہیں اور جب وہ ان کے جواب سے عاجز رہے تو امام غائب کا سہارا لیا کہ اس کے پاس سفر کر کے جانا چاہیے، تعجب ہے کہ انھوں نے معلم کی تلاش میں عمر ضائع کر دی اور اس میں کامیاب بھی ہو گئے لیکن اس سے کچھ سیکھ نہ سکے، بعض باطنیوں نے جو کچھ سیکھا ہے وہ فیثاغورث کا رکیک فلسفہ ہے جس کی تردید ارسطو نے کر دی تھی اور رسائل اخوان الصفاء میں یہی فلسفہ مذکور ہے، غرض ہم نے اس فرقے کے ظاہر و باطن کا تجربہ کیا تو معلوم ہوا کہ وہ عوام اور ضعیف العقل لوگوں کے سامنے ایک معلم کی ضرورت کا اظہار کرتا ہے اور جب کوئی شخص اس کو مان کر کہتا ہے کہ ہم کو اس کی تعلیم بتاؤ تو کہتا ہے کہ جب تم نے امام کی ضرورت کو تسلیم کر لیا تو خود اس کو تلاش کر لو، غرض ہم نے اس فرقہ سے بھی کنارہ کشی اختیار کر لی اور ان سب سے فارغ ہو کر اخیر میں تصوف کی طرف توجہ کی تو معلوم ہوا کہ تصوف کی تکمیل علم و عمل دونوں سے ہوتی ہے، لیکن چونکہ علم عمل سے زیادہ آسان تھا، اس لیے میں نے سب سے پہلے ابو طالب مکی کی قوت القلوب اور حارث محاسبی کی کتابیں پڑھیں اور جنید، شبلی اور بایزید بسطامی وغیرہ کے ملفوظات کا مطالعہ کیا، مگر مجھے معلوم ہوا کہ یہ دراصل عملی فن ہے، اس لیے صرف علم سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا اور عمل کے

لیے ضروری تھا کہ جاہ و مال سب کو چھوڑ کر زہد و ریاضت اختیار کی جائے اور تمام دنیوی تعلقات چھوڑ دیے جائیں، پھر اپنی حالت پر نظر ڈالی تو اپنے آپ کو ہر طرف سے تعلقات میں گھرا ہوا پایا، اپنے اشغال کو جن میں سب سے اہم مشغلہ درس و تدریس کا تھا، دیکھا تو نظر آیا کہ یہ علوم آخرت میں بالکل غیر مفید ہیں اور اس میں خلوص کا کوئی شائبہ نہیں اور اس کا محرک جاہ طلبی اور شہرت و ناموری کے سوا کچھ نہیں، ان باتوں پر ایک مدت تک غور و فکر کرنے کے بعد میں نے ارادہ کیا کہ بغداد سے نکل کھڑا ہوں اور تمام تعلقات کو چھوڑ دوں، رجب ۴۸۸ھ میں یہ خیال پیدا ہوا لیکن چھ مہینے لیت و لعل میں گذر گئے، نفس کسی طرح گوارا نہیں کرتا تھا کہ اتنی بڑی عظمت و جاہ سے دست بردار ہو جائے، نوبت یہاں تک پہنچی کہ زبان بند ہو گئی، درس دینا موقوف ہو گیا، رفتہ رفتہ ہضم کی قوت جاتی رہی، کھانا پینا چھوٹ گیا اور ضعف بڑھ گیا، آخر طبیبوں نے علاج سے ہاتھ اٹھا لیا کہ اس حالت میں علاج کچھ سود مند نہیں ہو سکتا، بالآخر میں نے جاہ و مال، اہل و عیال اور دوست و احباب سب کو چھوڑ کر سفر کا قطعی ارادہ کر لیا، ارادہ تو شام کے سفر کا تھا لیکن میں نے ظاہر کیا کہ میں مکہ کا قصد رکھتا ہوں تاکہ خلیفہ اور تلامذہ کے دل میں یہ خیال نہ پیدا ہو کہ میں شام میں اقامت اختیار کرنا چاہتا ہوں اور ائمہ عراق یہ اعتراض نہ کریں کہ اس کا کوئی دینی سبب نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک میرا منصب سب سے بڑا دینی منصب تھا اور لوگوں نے بھی مختلف بدگمانیاں کیں اور عراق سے باہر رہنے والوں نے یہ خیال کیا کہ اس کا سبب حکام کا خوف ہے لیکن جو لوگ حکام سے تعلق رکھتے تھے، ان کو نظر آتا تھا کہ وہ کس اصرار کے ساتھ مجھ کو روکتے تھے اور اس کو اسلام کی بدقسمتی سمجھتے تھے، بہر حال میں بلطائف الحیل بغداد سے نکلا، میرے پاس جو کچھ مال تھا اس کو خیرات کر دیا، صرف وجہ کفالت اور اہل و عیال کی معاش کے لیے تھوڑا سا رکھ لیا، شام پہنچ کر تقریباً دو سال تک قیام کیا اور اس مدت میں مجاہدہ و ریاضت اور عزلت و

خلوت کے سوا کوئی دوسرا کام نہ تھا، مسجد دمشق کے منارہ پر چڑھ کر اس کا دروازہ بند کرلیتا تھا اور اس میں اعتکاف کیا کرتا تھا، اس کے بعد بیت المقدس گیا اور یہاں بھی صخرہ کے حجرے میں داخل ہو کر دروازہ بند کرلیتا، اس کے بعد فریضۂ حج ادا کرنے کا شوق پیدا ہوا، تاکہ حضرت خلیل اللہؑ کی زیارت سے فارغ ہو کر مکہ، مدینہ اور رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی برکتوں سے بہرہ اندوز ہو سکوں، اس لیے حجاز کا سفر کیا، اس کے بعد بچوں کی دعاؤں نے وطن کی طرف کھینچا، اگرچہ میں وطن کو واپس آنا نہیں چاہتا تھا تاہم ان دعاؤں کی کشش سے واپس آیا اور وہاں بھی وہی عزلت نشینی اور مجاہدہ و ریاضت میں مشغول رہا لیکن زمانے کی ضرورتیں اور معاش کی تلاش میرے صفائے وقت کو مکدر کرتی رہتی تھیں اور دلجمعی اور اطمینان کا وقت جستہ جستہ ہاتھ آتا تھا، تاہم ان موانع کے باوجود بھی یہ مشغلہ کلیۃً ترک نہیں ہوا اور دس سال تک یہ حالت قائم رہی اور اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صرف صوفیہ ہی خدا کے راستے پر چلنے والے ہیں، ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں، ان ہی کا راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں ان کے تمام حرکات و سکنات چراغِ نبوت کا پرتو ہیں، جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں، اس لیے جو شخص ذوق سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا وہ صرف نبوت کے نام سے واقف اور اس کی حقیقت سے بے خبر ہے۔

اس حالت میں تقریباً دس برس گذر گئے اور مجھ کو وہ اسباب معلوم ہو گئے جنھوں نے فلاسفہ، باطنیہ اور صوفیہ کے عقائد و اعمال کو خراب کر دیا ہے، تو مجھ کو یقین ہو گیا کہ میں نہایت آسانی کے ساتھ ان کے شبہات کا ازالہ کر سکتا ہوں، اس لیے اس حالت میں عزلت گزینی اور خلوت نشینی سے کوئی فائدہ نہیں، پھر خیال آیا کہ اگر میں اس دور ضلالت میں ان گمراہیوں کو دور کرنے کے لیے گوشۂ خلوت سے نکل کر تمام لوگوں کو دعوت حق دوں تو تمام میرے دشمن ہو جائینگے اس قسم کی دعوت کی کامیابی کے لیے موافق زمانہ اور ایک متدین با اقتدار بادشاہ کی ضرورت ہے

اور چونکہ میں دلائل کے ذریعہ سے اظہار حق پر قادر نہ تھا اس لیے میں نے اسی گوشہ نشینی کی حالت میں رہنا پسند کیا، لیکن تقدیر الٰہی نے خود بادشاہ وقت کے دل میں اس کی خواہش پیدا کردی، اس نے مجھ کو نیشاپور میں آنے کا حکم دیا، تاکہ میں اس دور کی تجدید کروں اور یہ حکم اس قدر تاکیدی تھا کہ اگر میں اس کی تعمیل نہ کرتا تو ناراضی کی نوبت پہنچ جاتی اور یہ بھی دل میں خیال آیا کہ کاہلی، آرام طلبی، عزت نفس اور مخلوق کی ایذارسانی سے بچنے کے لیے گوشہ نشینی اختیار کرنا مناسب نہیں اور میں نے چند صوفی احباب سے اس معاملے میں مشورہ کیا، ان سب نے گوشۂ خلوت سے نکلنے کا مشورہ دیا اور بہت سے بزرگوں نے خواب میں بھی دیکھا کہ اس صدی کے آغاز میں ایسا کرنا موجب رشد و ہدایت ہوگا، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے ہر صدی کے آغاز میں دین کے زندہ کرنے کا وعدہ کیا ہے، ان اسباب کی بنا پر میں ذوقعدہ ۴۹۹ھ میں نیشاپور روانہ ہوا تاکہ اس فرض کو انجام دوں، میں ذوقعدہ ۴۸۸ھ میں بغداد سے نکلا تھا اور اب گوشہ نشینی کی مدت ۱۱ برس تک پہنچ گئی تھی اور اس مدت میں گوشۂ خلوت سے نکلنے کا خیال بھی میرے دل میں نہیں پیدا ہوا تھا، جیسا کہ بغداد سے نکلنے کا خیال میرے دل میں پیدا نہیں ہوا تھا، اگرچہ میں نے دوبارہ اشاعت علم کی طرف توجہ کی، تاہم میری حالت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی، کیونکہ آدمی کی جو حالت پہلے تھی اسی کی طرف وہ رجوع کرتا ہے، بغداد میں جو زمانہ گذرا تھا اس میں میں اپنے قول و عمل سے علم کی اشاعت حصول جاہ کے لیے کرتا تھا، لیکن اب جس علم کی دعوت دیتا ہوں اس کا مقصد یہ ہے کہ جاہ و جلال کو چھوڑ دیا جائے اور اس کی قدر و منزلت نگاہوں سے گر جائے"۔

یہ خود امام صاحب کا بیان ہے اور اس سے زیادہ مستند اور مفصل کوئی دوسرا بیان نہیں ہو سکتا، لیکن دوسرے تذکرہ نویسوں نے امام صاحب کے سفر کی جو تفصیلات بیان کی ہیں ان سے کچھ مزید باتیں معلوم ہوتی ہیں، اس لیے ہم ان کو کسی

قدر تنقید کے ساتھ اس موقع پر درج کرتے ہیں، لیکن ان تفصیلات سے پہلے یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ امام صاحب جس ماحول میں پیدا ہوئے وہ بالکل صوفیانہ تھا، ان کے باپ خود صوفی تھے اور اپنے انتقال کے وقت اپنے دونوں بیٹوں کو جس دوست کے سپرد کیا تھا وہ بھی صوفی تھا، اس لیے تصوف کی طرف امام صاحب کا جو میلان تھا وہ بالکل فطری تھا اور اسی فطری میلان کی بنا پر انھوں نے طالب العلمی کے زمانے میں شیخ ابو علی فارندی المتوفی ۴۷۷ھ (فضل بن محمد بن علی) کی صحبت میں تصوف کے ابتدائی مرحلے طے کر لیے تھے، امام صاحب کا خود بیان ہے کہ علوم و فنون میں کمال حاصل کرنے کے بعد ان کا دل علوم عربیہ سے پھر گیا اور علم معاملہ کی طرف متوجہ ہوا اور ابو علی فارندی کی صحبت میں عبادات، نوافل اور ذکر و فکر میں مشغول ہو گئے، لیکن باوجود اس کے اصل مقصد حاصل نہ ہوا(۱)، اس کے بعد پھر انھوں نے علوم و فنون کی طرف توجہ کی اور ان علوم کی دقیق کتابوں کا مطالعہ کیا اور ان علوم کے علمائے سے مل کر ان میں کمال پیدا کیا، بغداد میں اس کا زیادہ موقع ملا اور وہاں تمام فرقوں سے مل کر ان کے عقائد و خیالات دریافت کیے تو تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا، فلاسفہ، متکلمین اور باطنیہ کے عقائد و خیالات تو ان کی کتابوں سے معلوم ہو گئے لیکن تصوف چونکہ عملی فن تھا، اس لیے محض کتابوں سے کام نہیں چل سکتا تھا، اس بنا پر انھوں نے تمام دنیوی تعلقات کو چھوڑ کر بغداد سے نکلنے کا ارادہ کیا، لیکن ان تعلقات کو چھوڑنا آسان نہ تھا، اس لیے تقریباً ۶ مہینے تک جس کی ابتدا رجب ۴۸۸ھ سے ہوئی، یہ کشمکش جاری رہی اور اس ابتدائی مہینے میں معاملہ حد اختیار سے باہر نکل گیا، یہاں تک کہ وہ حج کے بہانے سے شام کے سفر کے لیے روانہ ہو گئے، سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ وہ بغداد سے حج کے لیے ذی حجہ ۴۸۸ھ میں روانہ ہوئے اور تبیین کذب المفتری میں ہے کہ انھوں نے حج کیا، پھر شام کو روانہ

(۱) تبیین کذب المفتری ص ۲۹۴ و ۲۹۵

ہوئے اور ابن خلکان نے بھی یہی لکھا ہے کہ امام صاحب نے حج سے فارغ ہونے کے بعد شام کا رخ کیا، لیکن ابن خلکان اور خود امام صاحب کے بیان کے مطابق وہ بغداد سے ذوقعدہ ۴۸۸ھ میں روانہ ہوئے، اس لیے سبکی کا یہ بیان صحیح نہیں کہ وہ بغداد سے ذیحجہ ۴۸۸ھ میں نکلے، اس پر بھی یہ مشکل باقی رہ جاتی ہے، امام صاحب کے بیان کے مطابق وہ ۶ مہینے تک کشمکش میں مبتلا رہے، لیکن اگر وہ ذوقعدہ میں بغداد سے نکلے تو یہ مدت پانچ مہینے سے بھی کم رہ جاتی ہے، اس لیے سبکی کا بیان زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، تاہم امام صاحب نے جو مدت بیان کی ہے وہ غالباً تخمینی ہے، اس لیے امام صاحب ہی کا بیان صحیح ہے۔

امام صاحب کے بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے حج کا بہانہ تو ضرور کیا تھا لیکن وہ بغداد سے نکل کر براہ راست شام کو گئے اور وہاں ریاضت و مجاہدہ میں مصروف رہے لیکن ابن خلکان کے بیان کے مطابق مجاہدہ و ریاضت کے علاوہ درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا، چنانچہ دمشق کی جامع اموی کے غربی جانب جو زاویہ تھا اس میں بیٹھ کر درس دیا کرتے تھے(۱)، دمشق سے نکل کر وہ بیت المقدس کو گئے اور وہاں مقام خلیل کی زیارت کے بعد فریضہ حج کے ادا کرنے کا خیال ہوا اور بیت المقدس سے نکل کر حجاز کا قصد کیا، اس لیے تذکرہ نویسوں کا یہ بیان صحیح نہیں کہ امام صاحب نے بغداد سے نکل کر پہلے حج کیا، پھر شام گئے، سبکی نے لکھا ہے کہ امام صاحب بیت المقدس سے دوبارہ دمشق میں واپس آکر ریاضت و مجاہدہ میں مشغول ہوئے، لیکن یہاں چند ایسے واقعات پیش آئے جن سے امام صاحب کے دل میں عجب و غرور کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ ایک دن وہ جامع اموی کے صحن میں بیٹھے ہوئے تھے اور مفتیوں کی ایک جماعت صحن میں ٹہل رہی تھی کہ ایک دیہاتی استفتاء لے کر آیا، یہ لوگ اس کا کوئی جواب نہ دے سکے، امام صاحب نے یہ حالت دیکھی تو

(۱) ابن خلکان تذکرۂ امام غزالی

اس کی ناکامیابی ان کو گوارانہ ہوئی اور اس کے فتوے کا جواب دیا، دیہاتی نے ان کی ہنسی اڑائی اور کہنے لگا کہ "جب ان مفتیوں نے میرے استفتیے کا کوئی جواب نہیں دیا تو یہ فقیر کیا جواب دے سکتا ہے؟ تمام مفتی اس کو دیکھ رہے تھے اس لیے جب وہ امام صاحب کی گفتگو سے فارغ ہوا تو اس کو بلا کر اس سے پوچھا کہ "اس عامی آدمی نے تم سے کیا باتیں کیں؟" اس نے یہ باتیں بیان کیں تو سب نے امام صاحب کو پہچانا اور یہ درخواست کی کہ وہ ان کے لیے ایک مجلس منعقد کریں، امام صاحب نے دوسرے دن مجلس کے منعقد کرنے کا وعدہ تو کر لیا لیکن رات ہی کو وہاں سے روانہ ہو گئے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحب اتفاق سے ایک دن مدرسۂ امینیہ میں تشریف لے گئے، مدرس امام صاحب کی کوئی کتاب پڑھا رہا تھا، اس لیے اس نے کہا کہ "امام غزالی نے یہ کہا ہے"، اس فقرہ کو سن کر امام صاحب کے دل میں عجب و غرور کے پیدا ہونے کا خوف پیدا ہوا اور دمشق کو چھوڑ کر مختلف شہروں کی سیاحت اور مقامات متبرکہ کی زیارت میں مصروف ہو گئے اور اسی سلسلے میں پہلے مصر پھر اسکندریہ گئے اور وہاں ایک مدت تک قیام کیا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ امام صاحب اسکندریہ سے بحری راستے سے یوسف بن تاشفین سے ملنے کے لیے مراکش جانا چاہتے تھے، لیکن اسی اثنا میں یوسف کا انتقال ہو گیا، اس لیے مراکش جانے کا خیال ترک کر دیا اور مختلف شہروں کی سیاحت، مشاہد، مساجد اور مزارات کی زیارت اور دشت نوردی اور بیاباں گردی میں مصروف ہو گئے، قاضی ابوبکر بن عربی کا بیان ہے کہ میں نے ان کو ایک بیابان میں اس حالت میں دیکھا کہ ہاتھ میں ایک عصا ہے، بدن پر ایک گدڑی ہے، کاندھے پر پانی کی ایک چھاگل ہے اور ان کو بغداد میں اس حالت میں دیکھا تھا کہ ان کے مجلسِ درس میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے چار سو شاگرد حاضر ہوتے تھے، میں نے امام صاحب سے پوچھا کہ "کیا بغداد میں درس دینے سے یہ حالت بہتر ہے؟" امام صاحب نے مجھ کو حقارت کی نظر سے دیکھا اور یہ اشعار پڑھے ۔

ترکت ہوی لیلی و سعدی بمعزل وعدت الیٰ تصحیح اول منزل

میں نے لیلی اور سعدی کا عشق چھوڑ دیا اور پہلی منزل کی طرف رخ کیا،

ونادت بی الاشواق مَهلًا فهذه منازل من تهوی رویدك فانزل

اور شوق نے مجھ کو پکارا کہ رک جا کیونکہ جس سے تو عشق رکھتا ہے اس کی منزل ہے یہاں اتر اور قیام کر

غزلت لهم غزلا دقیقا فلم اجد لغزلی نساجا نکسرت مغزلی

میں نے انکے لیے ایک باریک دھاگا کاتا لیکن مجھ کو اس دھاگے کا بننے والا نہیں ملا، اس لیے میں نے اپنا تکلا ہی توڑ دیا (۱)

لیکن خود امام صاحب نے ان واقعات کو نہیں لکھا ہے، بلکہ یوسف بن تاشقین کے ملنے کے لیے بلاد مغرب کے سفر کی روایت بعض بزرگوں کے نزدیک اس لیے مشکوک ہے کہ امام صاحب اس وقت بالکل تارک الدنیا ہو چکے تھے، کسی امیر اور بادشاہ سے ملنے کے لیے کیوں جاتے، لیکن سبکی نے لکھا ہے کہ یوسف بن تاشقین کے عدل و انصاف کی خبر سن کر امام صاحب کے دل میں اس سے ملنے کا شوق پیدا ہوا تھا، بہر حال خود امام صاحب کے بیان سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے شام میں دو سال تک قیام کیا اور ایک مدت تک مسجد دمشق کے منارہ میں دروازہ بند کر کے مراقبہ کرتے رہے، دمشق سے نکل کر بیت المقدس گئے اور وہاں بھی یہی شغل رہا، پھر مقام خلیل کی زیارت کر کے فریضۂ حج ادا کرنے کے لیے حجاز گئے، پھر حجاز سے وطن واپس آئے اور یہاں اگرچہ مجاہدہ و مراقبہ کا موقع کم ملتا تھا، تاہم یہ مشغلہ بالکل ترک نہیں ہوا اور دس سال تک یہ حالت قائم رہی، یہ معلوم نہیں ہوتا کہ امام صاحب نے وطن میں کتنے دن عزلت و خلوت میں گذارے؟

لیکن خود امام صاحب نے دوسرے موقع پر لکھا ہے کہ وطن پہنچ کر عام گمراہی دیکھی تو گوشۂ خلوت سے نکل کر اظہار حق کرنا چاہا، لیکن اس کے لیے ایک متدین اور با اقتدار بادشاہ کے امداد کی ضرورت تھی، اسی حالت میں بادشاہ وقت کا

(۱) شذرات الذہب ج ۴ ص ۱۳

تاکیدی حکم پہنچا کہ میں نیشاپور میں آ کر اس کی گمراہی کا ازالہ کروں، میں بغداد سے ذوقعدہ ۴۸۸ھ میں نکلا تھا اور اب وطن سے ذوقعدہ ۴۹۹ھ میں گیارہ سال گوشہ نشینی کے بعد نیشاپور کو روانہ ہوا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دمشق، بیت المقدس اور حجاز وغیرہ میں دس سال تک ریاضت و مجاہدہ میں مشغول رہ کر ذوقعدہ ۴۹۸ھ میں وطن پہنچے ہیں اور صرف ایک سال تک وہاں خلوت نشین رہ کر ذوقعدہ ۴۹۹ھ میں نیشاپور آئے ہیں۔

خود امام صاحب نے اس بادشاہ وقت کا نام نہیں بتایا ہے، لیکن اور مورخین نے تصریح کی ہے کہ فخر الملک تھا جو نظام الملک کا بڑا بیٹا اور اس زمانے میں سنجر سلجوقی (پسر ملک شاہ) کا وزیر اعظم تھا، اس نے امام صاحب کے تقدس اور فضل و کمال کی شہرت سنی تو خود ان کی خدمت میں حاضر ہو کر نہایت عجز و الحاح کے ساتھ درخواست کی کہ نیشاپور میں آ کر مدرسہ نظامیہ کی مدرسی کی خدمت قبول فرمائیے اور امام صاحب نے یہ خدمت قبول کر لی (۱)

اس خدمت کو قبول کیے ہوئے صرف دو مہینے گذرے تھے کہ فخر الملک محرم ۵۰۰ھ میں ایک باطنی کے ہاتھ سے شہید ہوا اور غالباً اس کی وفات کے چند ہی روز کے بعد امام صاحب نے عہدۂ تدریس سے کنارہ کشی کر کے طوس میں خانہ نشینی اختیار کر لی اور گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی اور ہمہ وقت ظاہری و باطنی دونوں علوم کی تلقین کرتے رہے (۲)

امام صاحب نے اثنائے تحصیل میں فن حدیث کی تکمیل نہیں کی تھی، اگرچہ طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ "امام صاحب نے ابوالفتح الحاکمی طوسی سے سنن ابی داؤد پڑھی تھی، فقہاء کے ساتھ متفرق طور پر ہزاروں حدیثیں سنی تھیں اور ابوبکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی نے مولد رسول اللہ ﷺ پر جو کتاب لکھی تھی، اس کو امام صاحب نے شیخ ابو عبداللہ محمد بن احمد الخواری سے سنا تھا، تاہم اب تک

(۱) تبیین کذب المفتری ص ۲۹۳ و ۲۹۴ (۲) ایضاً ص ۲۹۵

احادیث صحیحہ کا اصلی خزانہ ان کی نگاہوں سے چھپا ہوا تھا، اس لیے سب کے اخیر میں وہ اس طرف متوجہ ہوئے اور محدثین کی صحبت اختیار کی اور حافظ عمر بن ابی الحسن الرواسی طوسی کو اعزاز و اکرام کے ساتھ بلا کر ان سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم سنی (۱) اور ابن عساکر کے بیان کے مطابق امام صاحب کی زندگی کا خاتمہ علم حدیث کی طرف توجہ، اہل حدیث کی صحبت اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے مطالعہ پر ہوا اور ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اخیر عمر میں جب امام صاحب کو معلوم ہوا کہ صوفیوں کے طریقہ سے ان کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا تو انھوں نے احادیث سے ہدایت حاصل کرنی چاہی اور بخاری و مسلم کے مطالعہ میں مصروف رہنے لگے اور اسی حالت میں انھوں نے وفات پائی اور دور جدید کے تذکرہ نویس بھی اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ ڈاکٹر زکی مبارک نے لکھا ہے کہ "میں ابن تیمیہ کی اس رائے کو بعید از قیاس نہیں سمجھتا، کیونکہ امام صاحب کے خیالات ہمیشہ بدلتے رہتے تھے اور وہ کبھی فقیہ ہوتے تھے، کبھی صوفی اور کبھی فلسفی" (۲)، ابن رشد نے بھی امام صاحب کے متعلق یہی خیال ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ "انھوں نے اپنی کتابوں میں کسی خاص مذہب کا التزام نہیں کیا، بلکہ وہ اشعریوں کے ساتھ اشعری، صوفیوں کے ساتھ صوفی اور فلسفیوں کے ساتھ فلسفی ہیں"

اگرچہ امام صاحب مدرسۂ نظامیہ نیشاپور کو چھوڑ کر طوس میں بالکل خانہ نشین ہو گئے تھے تاہم ان کی شہرت و مقبولیت ان کو چین سے بیٹھنے نہیں دیتی تھی، چنانچہ ۵۰۰ھ میں جب سلطان محمد بن ملک شاہ نے نظام الملک کے بیٹے احمد کو وزیر اعظم مقرر کیا، تو اس نے امام صاحب کو پھر نظامیۂ بغداد بلانا چاہا، اُس وقت خراسان جس میں طوس واقع ہے سلطان سنجر کے زیر حکومت تھا اور صدر الدین محمد بن فخر الملک بن نظام الملک سنجر کا وزیر تھا، احمد نے صدر الدین کو ایک خط لکھا کہ امام

(۱) طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۱۱ (۲) الاخلاق عند الغزالی ص ۷۰ ۳

صاحب کو نظامیہ بغداد کی مدرسی کے لئے آمادہ کیا جائے، اس کے ساتھ امام صاحب کے نام کا بھی خط تھا کہ دونوں خط ان کی خدمت میں ساتھ بھیجے جائیں۔

اس خط سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تمام لوگوں نے خلیفہ بغداد مستظہر باللہ سے التجا کی تھی کہ جس طرح ہو سکے امام غزالی کو نظامیہ کے درس کے لیے بلایا جائے، خط کے وہ فقرے یہ ہیں :

ونیز از سرائے عزیز مقدس نبوی (یعنی ایوان خلافت) ذریعت نموند تدبیر آنرا مبالغہ ہا فرموندو این خطاب صادر شد تا صدرالدین بہ تحفظ این خبر جز بخواجہ اجل زین الدین حجۃ الاسلام فرید الزمان ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی ادام اللہ تمکنہ اہتمام بگیر واز انچہ او یگانۂ جہان وقدوۂ عالم وانگشت نمائے روزگار است

اس فرمان پر دربار خلافت کے تمام ارکان کے دستخط ثبت تھے اور یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ ”حاشیہ بوسانِ خلافت اور ارکانِ سلطنت سب امام صاحب کے قدوم پر چشم براہ ہیں“۔

احمد بن نظام الملک نے خود امام صاحب کو جو خط لکھا اس کا ماحصل یہ تھا کہ ”اگرچہ آپ جہاں تشریف رکھیں گے وہی جگہ درسگاہ عام بن جائے گی، لیکن جس طرح آپ مقتدائے روزگار ہیں، آپ کا قیام گاہ بھی وہی شہر ہونا چاہیے، جو تمام اسلام کا مرکز اور قبلہ گاہ ہوتا کہ دنیا کے ہر حصے کے لوگ بآسانی وہاں پہنچ سکیں اور ایسا مقام صرف دارالسلام بغداد ہے“۔ امام صاحب نے ان خطوط و فرامین کے جواب میں ایک طول طویل خط لکھا اور بغداد نہ آنے کے متعدد عذر لکھے۔

(۱) ایک یہ کہ یہاں یعنی طوس میں اس وقت ڈیڑھ سو مستعد طلبہ مصروفِ تحصیل علم ہیں جن کو بغداد جانے میں زحمت ہوگی،

(۲) دوسرے یہ کہ جب میں پہلے بغداد میں تھا تو میرے اہل و عیال نہ تھے،

اب بال بچوں کا جھگڑا ہے اور یہ لوگ ترک وطن کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے (۱)۔

(۳) تیسرے یہ کہ میں نے مقام خلیل میں عہد کیا ہے کہ کبھی مناظرہ و مباحثہ نہ کروں گا اور بغداد میں مباحثہ کے بغیر چارہ نہیں،

اس کے سوا دربار خلافت میں سلام کرنے کے لیے حاضر ہونا ہوگا اور میں اس کو گوارا نہیں کر سکتا، سب سے بڑھ کر یہ کہ میں مشاہرہ اور وظیفہ قبول نہیں کر سکتا اور بغداد میں میری کوئی جائداد نہیں۔

غرض خلافت اور سلطنت کی طرف سے گو بہت کچھ کد ہوئی لیکن امام صاحب نے صاف انکار کیا اور گوشۂ عافیت سے باہر نہ نکلے اور بدستور تصنیف و تالیف، درس و تدریس اور ریاضت و مجاہدہ میں مصروف رہے، یہاں تک کہ آخری وقت آپہونچا اور ۱۴ر جمادی الثانی ۵۰۵ھ میں بہ مقام طابران انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے، ابن جوزی نے کتاب الثبات عند الممات میں امام صاحب کی وفات کا قصہ ان کے بھائی احمد غزالی کی روایت سے یہ لکھا ہے کہ پیر کے دن امام صاحب نے صبح کے وقت وضو کر کے نماز پڑھی، پھر کفن منگوایا اور اس کو چوم کر آنکھوں سے لگایا اور کہا کہ ''آقا کا حکم سر آنکھوں پر'' یہ کہہ کر قبلہ رخ ہو کر پاؤں پھیلا دیے اور دن نکلنے کے پیشتر ہی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی (۲)۔

امام صاحب نے مرنے کے بعد صرف چند لڑکیاں اپنی یادگار چھوڑیں (۳)

حافظ ابن عساکر نے تبیین کذب المفتری میں امام صاحب کی اخلاقی حالت کی طرف جو اجمالی اشارات کیے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب ابتدا میں

(۱) لیکن غالباً اس کا مقصد یہ ہے کہ بغداد میں امام صاحب کے بال بچے ساتھ نہ تھے ورنہ خود انھوں نے منقذ من الضلال میں لکھا ہے کہ جب میں بغداد سے شام کو روانہ ہوا تو تمام مال خیرات کر دیا، صرف بچوں کی روزی کے لیے تھوڑا سا مال رکھ لیا، پھر لکھا ہے کہ حجاز کے سفر کے بعد مجھے بچوں کے دعا کی کشش وطن کھینچ لائی (۲) طبقات الشافعیہ ج ۴ ص ۱۰۶ (۳) تبیین کذب المفتری ص ۲۹۶

نہایت مغرور، کم بین اور جاہ پسند تھے، لیکن بعد کو ان کی حالت بالکل اس کے برعکس ہو گئی، ان کے پاس اس قدر مال و جائداد تھا جو ان کی اور ان کی اولاد کے وجہ معاش کے لیے کافی تھا اس لیے وہ کسی کے دست نگر نہ ہوئے، ان کے سامنے بارہا مال و دولت پیش کیے گئے، لیکن انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا، صرف اس قدر وجہ معاش پر قناعت کرلی جس سے وہ دوسروں کے دست نگر نہ ہوں اور اپنے دین کی حفاظت کر سکیں۔

(فلسفہ)

امام صاحب نے اگرچہ فقہ، اصول فقہ، علم کلام اور تصوف میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں، لیکن اس موقع پر موضوع کتاب کے لحاظ سے صرف ان کی فلسفیانہ تصنیفات سے بحث کی جائیگی۔

اگرچہ سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے امام الحرمین کی خدمت میں فلسفہ و حکمت کی تعلیم بھی حاصل کی، لیکن خود امام صاحب کا بیان ہے کہ انھوں نے دو سال کے مطالعہ اور ایک سال کے کامل غور و فکر کے بعد بغیر کسی استاد کی اعانت و رہنمائی کے فلسفیانہ علوم حاصل کیے، غالباً امام صاحب نے امام الحرمین کی خدمت میں فلسفہ و حکمت کی جو تعلیم حاصل کی تھی وہ بالکل سرسری تھی، لیکن جب ان کے دل میں تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا تو ان کو یہ سرسری تعلیم ناکافی معلوم ہوئی اور انھوں نے کامل غور و فکر کے ساتھ فلسفیانہ علوم کا مطالعہ شروع کیا اور ان کے بیان کے مطابق وہ علمائے اسلام میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس حیثیت سے فلسفیانہ علوم پر نظر ڈالی، چنانچہ منقذ من الضلال میں لکھتے ہیں کہ "میں علم کلام سے فارغ ہو کر فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہوا کہ کسی علم کی خرابیوں سے وہ شخص واقف نہیں ہو سکتا جو اس علم کے اس درجہ کمال کو نہ پہنچ

جائے کہ اس علم کے سب سے بڑے عالم کے برابر ہو جائے بلکہ اس سے بڑھ جائے اور اس علم کے نشیب و فراز سے اس قدر واقفیت حاصل کر لے جو خود صاحبِ علم کو حاصل نہ تھی لیکن علمائے اسلام میں کسی نے اس کی کوشش نہیں کی تھی، متکلمین کی کتابوں میں فلسفہ کی تردید میں صرف چند منتشر مبہم اور متناقض باتیں تھیں جو بالکل عامیانہ تھیں، اس بنا پر مجھ کو معلوم ہوا کہ کسی مذہب کی تردید اس مذہب کی کامل واقفیت کے بغیر اندھیرے میں تیر چلانا ہے، اب میں نے فلسفہ کو صرف کتابوں کے مطالعہ سے بغیر کسی استاد کی اعانت کے حاصل کرنے کی کوشش کی اور درس و تدریس اور تصنیف و تالیف سے جو وقت بچتا رہا، اس میں فلسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہا، یہاں تک کہ دو سال سے کم کی مدت میں میں فلسفیوں کے علوم کی انتہا تک پہنچ گیا، فلسفہ کے سمجھنے کے بعد تقریباً ایک سال تک بار بار اس میں غور و فکر کرتا رہا، یہاں تک کہ اسکے خدع و فریب سے یقینی طور پر واقفیت حاصل کر لی اور اس مطالعہ و غور و فکر سے معلوم ہوا کہ فلسفیوں کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) دہریہ جو خدا کے منکر اور عالم کی قدامت کے قائل ہیں،

(۲) طبیعیین جو زیادہ تر عالم طبعی سے بحث کرتے ہیں، خدا کے تو قائل ہیں لیکن حشر و نشر، جنت و دوزخ، حساب و کتاب اور ثواب و عذاب کے منکر ہیں، اس لیے یہ بھی زنادقہ میں شامل ہیں،

(۳) الٰہیین متاخرین فلاسفۂ یونان مثلاً سقراط، اس کا شاگرد افلاطون اور افلاطون کا شاگرد ارسطو سب اسی گروہ میں شامل ہیں اور ان سب نے دہریین اور طبیعیین کی تردید کی ہے، البتہ ارسطو نے سقراط، افلاطون اور اپنے زمانہ سے پہلے کے الٰہیین پر بھی اعتراضات کیے اور ان سے الگ ہو گیا، لیکن بایں ہمہ اس نے بھی ان کے کفر و بدعت کی چند باتوں کو قائم رکھا، اس لیے ان کی اور ان کے متبعین حکمائے اسلام مثلاً فارابی اور ابن سینا کی تکفیر بھی واجب ہے، کیونکہ حکمائے اسلام میں

نے ان دونوں سے بہتر طریقہ پر فلسفۂ ارسطو کا ترجمہ (یعنی تشریح) نہیں کیا اور لوگوں نے اس کا جو ترجمہ کیا ہے وہ مبہم، مخلوط اور ناقابلِ فہم ہے اور ان دونوں کے نقل و ترجمہ کے مطابق ہم تک ارسطو کا جو فلسفہ پہنچا ہے اس کی تین قسمیں ہیں،

ایک قسم موجب کفر، دوسری قسم موجب بدعت اور تیسری قسم ناقابلِ انکار ہے،

اس حیثیت سے امام صاحب نے فلسفیانہ علوم پر نظر ڈالی تو انکو معلوم ہوا کہ ان علوم کی چھ قسمیں ہیں، ریاضی، منطق، طبعی، الٰہی، سیاسی، اخلاقی اور جہاں تک کفر و اسلام کا تعلق ہے ان کی حیثیتیں مختلف ہیں،

(ا) ریاضی جو علم حساب اور ہندسہ وغیرہ پر مشتمل ہے، اس کو نفیاً اور اثباتاً مذہب سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ وہ یقینی دلائل سے ثابت ہے جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس علم سے دو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ جو شخص ان دلائل کی وضاحت کو دیکھتا ہے اسکو فلسفیوں سے حسن ظن پیدا ہو جاتا ہے اور سمجھنے لگتا ہے کہ ان کے تمام علوم اسی قدر واضح اور یقینی ہیں، پھر جب وہ یہ سنتا ہے کہ تمام فلاسفہ شریعت کے منکر تھے تو اس حسنِ ظن کی بنا پر یہ خیال کرتا ہے کہ اگر مذہب حق ہوتا تو یہ فلاسفہ کیوں اس کا انکار کرتے؟ اور اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مذہب کا انکار ہی حق ہے، اس طرح تقلیداً کافر ہو جاتا ہے۔

دوسری خرابی اسلام کے نادان دوستوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جن کے نزدیک اسلام کی تائید صرف اس طریقہ سے کی جا سکتی ہے کہ فلسفیوں کے تمام علوم کا انکار کر دیا جائے، اس لیے وہ ریاضیات کے یقینی مسائل کا بھی انکار کرتے ہیں اور ان کو خلافِ شریعت سمجھتے ہیں، اس لیے جب یہ بات ان لوگوں کے کانوں میں پڑتی ہے جو ریاضیات کے مسائل کو یقینی دلائل سے جانتے ہیں تو وہ ریاضیات کے دلائل میں تو شک نہیں کرتے، البتہ خود اسلام کے متعلق ان کا یہ عقیدہ قائم ہو جاتا ہے کہ اسلام

کی بنیاد جہالت اور یقینی دلیل کے انکار پر ہے، اس لیے اس کے دل میں فلسفیوں کی محبت اور اسلام کی عداوت اور بڑھ جاتی ہے، اس لیے جس شخص کا خیال ہے کہ ان علوم کے انکار سے اسلام کی تائید کی جاسکتی ہے وہ اسلام پر بڑا ظلم کرتا ہے۔

(۲) منطق کو بھی نفیاً و اثباتاً مذہب سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے اگر اس کا انکار کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اہل منطق کو اس منکر سے بلکہ خود اس کے مذہب ہی سے یہ سوء ظن پیدا ہو جائیگا کہ جس مذہب کی بنیاد اس انکار پر قائم ہے وہ خود صحیح نہیں، البتہ اس علم سے یہ خرابی ضرور پیدا ہوتی ہے کہ جو شخص اس کو صحیح سمجھتا ہے اس کے دل میں فلسفیوں کی نسبت یہ خوش اعتقادی پیدا ہو جاتی ہے کہ ان کی کافرانہ باتیں بھی اسی قسم کی منطقیانہ دلیلوں سے ثابت ہیں، اس لیے وہ بہت جلد کفر کی طرف مائل ہو جاتا ہے،

(۳) طبعیات جس میں مفرد اجسام مثلاً پانی، مٹی، ہوا، آگ اور مرکب اجسام مثلاً حیوانات، نباتات اور معدنیات اور ان کے تغیرات، انقلابات اور امتزاجات وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے، وہ طب کے مشابہ ہے، جس میں طبیب انسان کے جسم، اس کے اعضاء اور اس کے مزاج کے تغیرات کے اسباب سے بحث کرتا ہے، اس لیے جس طرح شرعاً طب کا انکار نہیں کیا جاسکتا اسی طرح چند مسائل کے سوا اس علم کا انکار بھی ضروری نہیں ہے۔

(۴) الٰہیات میں بے شبہہ فلسفیوں نے بہ کثرت غلطیاں کی ہیں اور منطق کے اصول کے مطابق اس میں دلیلیں نہیں استعمال کی ہیں، اس لیے اس علم میں خود ان میں بہ کثرت اختلافات ہیں، ارسطو نے فارابی اور ابن سیناء کی نقل کے مطابق اس علم میں اپنے مذہب کو مسلمانوں کے مذہب سے زیادہ قریب کر دیا ہے، لیکن پھر بھی ۲۰ مسئلوں میں غلطیاں باقی رہ گئی ہیں، جن میں تین مسئلے تو موجب کفر اور بقیہ سترہ مسئلے موجب بدعت ہیں،

(۵) سیاسیات جس کا تعلق دنیوی معاملات اور حکومت کے کاروبار سے ہے، اس کو فلسفیوں نے آسمانی کتابوں اور اولیاء کے حکم و نصائح سے اخذ کیا ہے،

(۶) اخلاقیات جس کا تعلق روح کے اخلاق و اوصاف اور ان کی تہذیب و اصلاح سے ہے وہ صوفیہ کے کلام سے ماخوذ ہے، جو فلسفیوں کے زمانے میں بلکہ ہر زمانے میں موجود تھے، البتہ انھوں نے ان باتوں کو اپنے کلام سے اس لیے ملایا ہے کہ اس طریقہ سے وہ اپنے باطل کی اشاعت خوبی کے ساتھ کر سکیں گے، لیکن اس خدعانہ طریقہ نے دو خرابیاں پیدا کر دی ہیں جن میں ایک کا تعلق اس شخص کے ساتھ ہے جو ان باتوں کو قبول کرتا ہے اور دوسرے کا تعلق اس شخص سے ہے جو ان کی تردید کرتا ہے، کیونکہ جو شخص ان باتوں کو قبول کرتا ہے، جب ان کی کتابوں مثلاً اخوان الصفا وغیرہ میں حکمِ نبویہ اور کلمات صوفیہ کی آمیزش کو دیکھتا ہے تو ان کو پسند کرتا ہے اور اس طرح اُن میں انھوں نے باطل کی جو آمیزش کی ہے، ان کو بھی قبول کرلیتا ہے، اس لیے ان کی کتابوں کے مطالعہ سے روک دینا ضروری ہے، لیکن جو شخص ان کی تردید کرتا ہے، اس کی مصیبت اس سے بھی زیادہ سخت ہے، کیونکہ ضعیف العقل لوگوں کا ایک گروہ یہ سمجھتا ہے کہ جب یہ باتیں فلسفیوں کی کتابوں میں مذکور اور ان کے اباطیل کے ساتھ ممزوج ہیں تو ان کو بالکل چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی بنا پر امام صاحب کی تصنیفات میں جو بعض فلسفیانہ باتیں موجود ہیں ان پر لوگوں نے اعتراضات کیے ہیں، لیکن اولاً تو اس میں بعض باتیں کتب شرعیہ اور کتب صوفیہ میں موجود ہیں، ثانیاً اگر بالفرض یہ باتیں ان میں موجود نہیں، لیکن وہ معقول، مدلل اور کتاب وسنت کے مخالف نہیں ہیں، تو ان کو کیوں چھوڑا جائے کیونکہ اگر یہ اصول صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ اہل باطل کی ہر بات کو چھوڑ دینا چاہیے تو ہم کو بہت سی حق باتوں کو بھی یہاں تک کہ رسائل اخوان الصفاء میں جو آیتیں، جو حدیثیں، سلف کے جو واقعات اور حکماء وصوفیہ کے جو کلمات مذکور ہیں ان سب کو چھوڑ دینا پڑیگا اور اہل

باطل کو یہ حیلہ مل جائے گا کہ وہ اپنی کتابوں میں اس قسم کی باتوں کو شامل کر کے حق کو ہمارے ہاتھوں سے چھین لیں (۱)

اس تفصیل سے جو امام صاحب نے منقذ من الضلال میں کی ہے صاف ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب نے فلسفہ کو صرف مذہبی حیثیت سے دیکھا ہے اور اس حیثیت سے اگرچہ فلسفہ کی تمام قسمیں عام آدمیوں میں کوئی نہ کوئی مذہبی خرابی ضروری پیدا کر دیتی ہیں، لیکن ایک محقق کے نزدیک فلسفہ کی ہر قسم غلط اور خلافِ شریعت نہیں، منطق اور ریاضی بالکل صحیح ہیں اور ان کو شریعت سے نفیاً و اثباتاً کوئی تعلق نہیں، طبعیات بھی بہت زیادہ قابلِ اعتراض نہیں اور سیاسیات و اخلاقیات میں حق و باطل دونوں ملے ہوئے ہیں اور امام صاحب نے ان کی صحیح باتوں کو اپنی اخلاقی کتابوں میں لے لیا ہے، صرف الٰہیات کے ۲۰ مسئلے غلط اور خلاف شریعت ہیں اور ان مین بھی صرف ۳ مسئلے موجب کفر اور بقیہ موجب بدعت ہیں اور امام صاحب نے صرف ان ہی مسائل کی تغلیط و تردید کی ہے، لیکن دور جدید کے بعض مصنفین نے لکھا ہے کہ "امام صاحب نے فلسفہ کا مطالعہ بری نیت سے کیا تھا، تاکہ اس کی تہ تک پہنچ کر اس کی برائیاں تمام دنیا میں پھیلائیں، انھوں نے فلسفہ کا مطالعہ بذاتِ خود کیا اور کسی استاد کی شاگردی نہیں کی، جس نے ان کے دل میں فلسفہ کا سخت بغض پیدا کر دیا، جس کی وجہ سے انھوں نے اپنی اخلاقی کتابوں میں فلسفیوں کا ذکر برائی کے ساتھ کیا، اگر انھوں نے فقہ، تصوف اور علم کلام کی طرح کسی استاد سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی ہوتی تو وہ فلسفیوں کے متعلق اس قدر تیز زبانی سے کام نہ لیتے، کیونکہ اساتذہ کا قاعدہ ہے کہ جس علم کی تعلیم دیتے ہیں اس کی حمایت کرتے ہیں اور اپنے شاگردوں پر اپنا اثر ڈالتے ہیں جیسا کہ صوفی اساتذہ کا اثر امام صاحب کے مذہبی اور اخلاقی خیالات پر پڑا ہے، لیکن بااینہمہ وہ اپنی اخلاقی کتابوں میں فلسفہ کے اثر سے نہ بچ

(۱) منقذ من الضلال ص ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴

سکے (۱)۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب نے فلسفہ کا مطالعہ بری نیت سے نہیں بلکہ مذہبی حیثیت سے کیا ہے، لیکن اس معاملے میں وہ عام مذہبی آدمیوں سے بھی ممتاز ہیں اور عام مذہبی آدمیوں کی طرح فلسفہ کی ہر قسم اور ہر قسم کے مسائل کو غلط نہیں سمجھتے، اس لیے انھوں نے فلسفیوں کی بہت سی باتوں کو جو خلاف شریعت نہیں تھیں، اپنی تصنیفات میں شامل کر لیا ہے، لیکن وہ سطحی خیال سے فلسفی بھی نہیں ہیں کہ محض ارسطو اور افلاطون کا نام سنکر اس قدر مرعوب ہو جائیں کہ ان کی تقلید میں مذہب کو بالکل خیرباد کہدیں، ان کی حیثیت صرف ایک محقق کی ہے اور اسی حیثیت سے انھوں نے فلسفہ کی تردید پر قلم اٹھایا ہے، لیکن اس تردید سے پہلے خود فلسفہ کی حقیقت کا سمجھ لینا ضروری تھا، جس کے لیے صرف مطالعہ کافی نہ تھا، اس لیے انھوں نے سب سے پہلے خود اس فن پر ایک کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھی جس کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ " تمھاری خواہش ہے کہ میں فلسفیوں کی غلطیوں اور گمراہیوں کو واضح طور پر ظاہر کروں، لیکن میں جب تک ان عقائد و مذہب کو تمھیں نہ بتلا دوں تمھاری خواہش پوری نہیں کر سکتا، کیونکہ جب تک کسی مذہب کی تمام باتوں کا احاطہ نہ کر لیا جائے اس کی خرابیاں نہیں معلوم کی جا سکتیں، اس لیے فلسفیوں کی غلطیوں کے ظاہر کرنے سے پہلے میں مختصر طور پر حق و باطل کی تمیز کے بغیر یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ منطق، طبعیات اور الٰہیات سے ان کا کیا مقصد ہے، میرا مقصد صرف ان کے مقاصد کا سمجھنا ہے، اس لیے جو حشو و زوائد ان مقاصد سے خارج ہیں ان کو الگ کر کے صرف ان کے مذہب کو انکی دلیلوں کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور اسی لیے اس کتاب کا نام مقاصد الفلاسفہ رکھا ہے، میں تم کو سب سے پہلے یہ بتانا چاہتا ہوں کہ فلسفہ کی چار قسمیں ہیں، ریاضیات، منطقیات، طبعیات، الٰہیات، جن میں

(۱) الاخلاق عند الغزالی

ریاضیات بالکل عقل کے مخالف نہیں، اس لیے ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا، اس لیے ہم اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتے، البتہ الٰہیات میں فلسفیوں کے اکثر عقائد حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے، منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے، اہل منطق کی اصطلاحات بے شبہہ اہل حق کی مخالف ہیں، لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں، طبعیات میں حق و باطل دونوں مخلوط ہیں، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں کون غالب ہے اور کون مغلوب، سر دست ہم سادہ طور پر ان مسائل کو بیان کر دیتے ہیں اور اس وقت ہم کو صحیح اور غلط سے بحث نہیں، اس کتاب سے فارغ ہو کر ہم از سر نو ایک مستقل کتاب میں جس کا نام تہافۃ الفلاسفہ ہوگا، ان مسائل پر از سر نو بحث کریں گے، غرض رد و قدح سے پہلے انھوں نے فلسفہ پر ایک مستقل کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھی جس میں ریاضیات کے علاوہ منطق، طبعیات اور الٰہیات کے تمام مسائل نہایت سادگی اور وضاحت کے ساتھ بیان کیے اور یہی اس کتاب کی اصلی خصوصیت ہے، کیونکہ امام صاحب سے پہلے فلسفہ پر جس قدر کتابیں لکھی گئیں، ان میں عموماً یہ خصوصیت ملحوظ رکھی گئی ہے کہ وہ کسی کی سمجھ میں نہ آسکیں اور یہ اصول مسلمانوں کے بہت پہلے سے چلا آتا ہے، ارسطو نے جب فلسفہ کی تدوین کی تو افلاطون نے سخت ناراض ہو کر کہلا بھیجا کہ تم نے اسرار و رموز کا طلسم توڑ دیا، ارسطو نے جواب میں کہلا بھیجا کہ گو میں نے اسرار بیان کیے، لیکن ایسے الفاظ میں بیان کیے کہ عام لوگوں کی دسترس سے باہر ہیں، مسلمانوں میں فلسفۂ ارسطو کا سب سے بڑا مفسر ابن سینا ہے، اس کی یہ حالت ہے کہ معمولی بات کو بھی اس قدر ایچ پیچ کے ساتھ اور ایسے مہیب اور پر رعب عبارت میں ادا کرتا ہے کہ وہی معمولی بات عالم ملکوت کے فوق الادراک الہامات معلوم ہوتے ہیں، لیکن امام صاحب نے اس طلسم کو بالکل توڑ دیا، وہ دقیق سے دقیق اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلہ کو اس طرح تحلیل کرتے ہیں اور ایسے الفاظ میں ادا کرتے ہیں کہ معمولی

صاحب استعداد کی سمجھ میں آجائے، یہی طرز ہے جس کو امام فخر الدین رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ کو بازیچۂ اطفال بنا دیا (۱)۔

اس کتاب سے فارغ ہو کر جیسا کہ انھوں نے اس کے دیباچہ میں وعدہ کیا تھا فلسفہ کی تردید میں ایک مستقل کتاب تہافت الفلاسفہ کے نام سے لکھی جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ اکابر فلاسفہ کے نام کا جو اثر عام مسلمانوں کو مذہب سے برگشتہ کر رہا ہے اس کو زائل کیا جائے چنانچہ اس کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ میں نے ایک گروہ کو دیکھا جو اپنے آپ کو ذہانت اور طبّاعی کی بنا پر اپنے ہمسروں سے ممتاز سمجھتا ہے اور مذہبی قیود سے بالکل آزاد ہو گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے بڑے بڑے نام سنے اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبعیات اور الٰہیات کے اصول و مسائل میں ان کی دقت نظری کی مبالغہ آمیز تعریفیں کیں اور ان کی زبان سے ان کو معلوم ہوا کہ اس قسم کے عالی دماغ لوگ مذہب کے منکر تھے اور اس کے اصول و قواعد کو محض فریب دہ اور نمائشی چیز سمجھتے تھے تو یہ لوگ بھی مذہب کے منکر ہو گئے، تاکہ وہ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں، اس لیے میں نے قدماء فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی تاکہ الٰہیات میں ان کی مضحکہ انگیز غلطیوں کو دکھاؤں، لیکن تمام فلسفیوں کے اختلافات کے بیان کرنے میں تو بڑی طوالت ہے، اس لیے میں نے یونان کے سب سے بڑے فلسفی ارسطو کے خیالات کی تردید پر اکتفا کیا ہے، جس نے تمام قدماء فلاسفہ کی تردید کر دی ہے، یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطون کی بھی مخالفت کی ہے اور اس پر یہ عذر کیا ہے کہ افلاطون اور حق دونوں میرے دوست ہیں، لیکن حق سب سے بڑا دوست ہے، میں نے یہ واقعہ اس لیے بیان کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ خود فلسفیوں کے نزدیک بھی ان کا مذہب یقینی نہیں بلکہ ظنی ہے، یہ لوگ الٰہیات کے صحیح ہونے پر

(۱) الغزالی ص ۱۱۹۔۱۲۰

حساب و منطق کی صحت سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اگر حساب و منطق کی طرح علوم الٰہیہ بھی صحیح ہوتے تو ان میں اس قدر اختلاف کیوں ہوتا؟ لیکن جن لوگوں نے ارسطو کے فلسفہ کا ترجمہ کیا ہے، انھوں نے اس میں بڑی تحریفیں کی ہیں اور اس نے بھی بڑی نزاعیں پیدا کر دی ہیں، البتہ حکمائے اسلام میں ابن سیناء اور فارابی نے فلسفۂ ارسطو کی صحیح ترجمانی کی ہے، اس لیے میں نے ان ہی دونوں کی رائے کے مطابق فلسفیوں کے مذہب کی تردید کی ہے"۔

تردید کے لیے امام صاحب نے ۲۰ مسئلے انتخاب کیے ہیں، جن میں سترہ مسئلے الٰہیات کے اور تین مسئلے طبعیات کے ہیں، ان مسائل کی تفصیل یہ ہے:

(۱) حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،

(۲) اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ "خدا صانعِ عالم" ہے لیکن ان کے اصول کے مطابق خدا صانعِ عالم نہیں ہو سکتا،

(۴) فلاسفہ خدا کا وجود ثابت نہیں کر سکتے،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید ثابت نہیں کر سکتے،

(۶) فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا صفات مثلاً علم، قدرت اور ارادہ سے معرّا ہے،

(۷) فلاسفہ کا یہ قول غلط ہے کہ خدا کے جنس و فصل نہیں،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط ہے،

(۹) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا کے جسم نہیں،

(۱۰) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کلی طور پر جانتا ہے،

(۱۱) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،

(۱۲) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے،

(۱۴) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۵) فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۶) خرقِ عادات کا انکار باطل ہے، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ دو چیزوں کا عادۃً مل کر کوئی نتیجہ پیدا کرنا علیت و معلومیت کی بنا پر ہو،

(۱۷) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر قائم بالذات ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۱۹) فلاسفہ جو قیامت اور حشر اجساد کے منکر ہیں یہ ان کی غلطی ہے،

(۲۰) فلاسفہ یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، یعنی فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

امام صاحب نے تحقیق حق کے لیے جو قدم اٹھایا تھا اس کی دوسری منزل فلسفہ تھی، لیکن اب تک ان پر حق کا انکشاف نہیں ہوا تھا، اس لیے انھوں نے اس کتاب میں فلاسفہ کی تردید پر اکتفا کیا اور یہ نہیں بتایا کہ ان مسائل میں ان کی تحقیقی رائے کیا ہے؟ چنانچہ خود متعدد موقعوں پر اس کتاب میں تصریح کی ہے کہ اس کا مقصد صرف تردید ہے، تحقیق نہیں، ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ ہم نے اس کتاب میں صرف یہ التزام کیا ہے کہ فلاسفہ کے مذہب کی تکذیب کریں اور ان کے دلائل کو بگاڑیں، ہم کو کسی خاص مذہب کی جانب سے مدافعت کرنا مقصود نہیں، اس لیے حدوثِ عالم پر جو دلائل قائم ہیں ہم ان کا استقصاء نہیں کرتے کیونکہ ہمارا مقصد صرف فلسفیوں کے دعویٰ کا باطل کرنا ہے، باقی مذہبِ حق کا اثبات تو اس کتاب سے فارغ ہونے کے بعد اگر توفیق الٰہی نے مساعدت کی تو ایک دوسری کتاب میں جس کا نام قواعد العقائد ہوگا کریں گے اور اس میں صرف اثبات ہی اثبات ہوگا جس طرح

اس کتاب میں ابطال ہی ابطال ہے"۔ (۱)

ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ "اگر کوئی کہے کہ فلسفیوں کے مذہب کو تو تم نے باطل کر دیا، لیکن خود تمھاری رائے کیا ہے؟ تو میں کہوں گا کہ اس کتاب کا مقصد صرف یہ ہے کہ فلسفیوں کے دعوے کے پرخچے اڑا دیے جائیں اور یہ مقصد حاصل ہو چکا"۔ (۲)

ایک موقع پر جواہر القرآن میں جس کی عبارت مولانا شبلی نے الغزالی میں نقل کی ہے، لکھتے ہیں کہ "دوسری چیز کافروں سے مناظرہ و مجادلہ کرنا ہے اور اسی سے علم کلام پیدا ہوتا ہے، جس کا مقصود گمراہیوں اور بدعتوں کا رد کرنا اور اعتراضات کا اٹھانا ہے، اس علم کے ذمہ دار متکلمین ہیں، ہم نے دو طرز پر اس کی شرح کی ہے، ایک معمولی طرز پر اور اس کا نام رسالہ قدسیہ ہے اور ایک اس سے اعلیٰ تر جس کا نام اقتصاد فی الاعتقاد ہے، اس علم کا مقصود یہ ہے کہ بدعتیوں کے شور و شغب سے عوام کے عقیدہ کو محفوظ رکھا جائے، لیکن اس علم میں حقائق نہیں بیان کیے جاتے اور اسی قسم کی ہماری وہ کتاب ہے جس میں فلاسفہ کی غلطیوں کا بیان ہے، یعنی تہافت الفلاسفہ"۔

بہر حال اس کتاب سے ان مسائل کے متعلق امام صاحب کے اصلی خیالات تو نہیں معلوم ہو سکتے بلکہ وہ مجادلہ و مناظرہ کی ایک کتاب ہے جس سے اُن لوگوں کے عقیدہ کی حفاظت مقصود ہے جن کو فلسفہ نے بلکہ فلسفہ سے زیادہ فلاسفہ کے شاندار ناموں نے گمراہ کر دیا ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ امام صاحب نے ان مسائل کی تردید میں کن کن ماخذوں سے فائدہ اٹھایا ہے، انھوں نے کامل دو تین سال تک فلسفہ کا مطالعہ نہایت غور و فکر کے ساتھ کیا ہے، لیکن یہ نہیں بتایا کہ اس سلسلے میں فلسفہ کی کون کون سی کتابیں ان کے مطالعہ میں رہیں، انھوں نے فلسفہ کی تردید

(۱) تہافت الفلاسفہ ص ۲۰ (۲) ایضاً ص ۳۲

فلسفۂ ارسطو کی اس شرح کے مطابق کی ہے جو فارابی اور ابن سیناء نے کی تھی، لیکن فارابی اور ابن سیناء نے خود اس فلسفہ کی تردید نہیں کی تھی، بلکہ اس کو اسلامی عقائد کے مطابق بنانا چاہا تھا، اس لیے انھوں نے تردید میں دوسرے ماخذوں سے فائدہ اٹھایا ہوگا، متکلمین نے بے شبہ فلسفہ کے چند مسائل پر جابجا اعتراضات کیے تھے، لیکن امام صاحب سے پہلے کسی نے پورے نظامِ فلسفہ پر اس قدر مکمل حملہ نہیں کیا تھا، چنانچہ ٹ، ج، دوبوئر تاریخ فلسفۂ اسلام میں لکھتا ہے:

"نہ صرف معتزلہ بلکہ ان کے مخالفین کا علمِ کلام بھی اپنے خیالات اور وہ دلائل جو اپنے دعوے کی تائید اور حریف کی تردید میں پیش کرتا تھا، فلسفیوں کی تصانیف سے اخذ کرتا تھا، ان میں سے جو کچھ متکلمین اپنے کام کا سمجھتے تھے، اسے لے لیتے تھے اور بقیہ سے یا تو کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے یا اس کے ابطال کی کوشش کرتے تھے، اس طرح بہت سی کتابیں لکھی گئیں جو کسی مخصوص فلسفہ یا کسی ایک فلسفی کے خلاف تھیں لیکن کوئی کوشش سارے نظامِ فلسفہ کی جس حیثیت سے کہ یہ مشرق میں یونانی بنیاد پر قائم تھا تردید کرنے کی گہرے مطالعہ کے بعد اور کلی نقطۂ نظر سے غالباً غزالی سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی"۔ (۱)

اس لئے اس جامع و کلی تردید کے لیے متکلمین اسلام کی تصنیفات ناکافی تھیں، البتہ متکلمین سے پہلے یحیٰ نحوی نے ارسطو کی کتابوں کی جو شرحیں کی تھیں، اس نے عیسائیوں کو اس قدر برہم کر دیا تھا کہ وہ اس کے قتل کے درپے ہو گئے تھے، اس ناراضی کے ازالہ کے لیے اس نے ایک کتاب لکھی جس میں ارسطو، برقلس اور افلاطون کی تردید کی اور شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ امام غزالی نے تہافت الفلاسفہ میں زیادہ تر اسی کی کتابوں سے فائدہ اٹھایا ہے" (۲)، اگر یہ صحیح ہے تو امام صاحب کو فلسفۂ ارسطو کی تردید میں کوئی زحمت نہیں پیش آئی اور ان کو فلسفہ پر آسانی کے ساتھ حملہ کرنے میں تیار شدہ مصالح یکجا مل گیا، البتہ یہ ایک نہایت اہم

(۱) تاریخ فلسفۂ اسلام مترجمہ ڈاکٹر عابد حسین ص ۱۱۲۔ (۲) تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۸۔ ۲۰

مسئلہ ہے کہ اس حیثیت سے امام صاحب نے تاریخ فلسفہ پر کیا اثر ڈالا، خود مسلمانوں میں امام صاحب کو فلسفیانہ حیثیت سے کوئی خاص امتیاز حاصل نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فلسفیوں کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں امام صاحب کا نام نہیں آیا ہے، البتہ اہل یورپ کے نزدیک ایک منکر فلسفہ کی حیثیت سے فلسفہ کی تاریخ میں امام صاحب کو خاص اہمیت حاصل ہے اور ان کا خیال ہے کہ انھوں نے مشرق میں فلسفہ کو اس قدر مجروح و مفلوج کردیا کہ اگر مغرب میں ابن رشد نے فلسفہ کی حمایت نہ کی ہوتی تو مغرب میں بھی اس کا یہی حال ہوتا(۱)، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ امام صاحب نے تہافت الفلاسفہ لکھ کر فلسفۂ یونان کی عظمت دلوں سے بہت کم کر دی اور اس کے بعد امام رازی نے تو فلسفۂ یونانی کو بالکل ہی اپنا آماجگاہ بنالیا اور اس کے صحیح مسائل کی بھی دھجیاں اڑادیں،

یہ تو فلسفہ کے اس حصے کا اثر ہوا جس کی تردید امام صاحب نے تہافت الفلاسفہ میں کی تھی، لیکن الٰہیات و طبعیات کے چند مسائل کے سوا امام صاحب فلسفہ کی اور شاخوں کو صحیح سمجھتے تھے، چنانچہ منقذ من الضلال میں فلسفہ کے تمام اجزاء یعنی ریاضیات، طبعیات، الٰہیات، سیاسیات اور اخلاقیات پر الگ الگ ریویو کر کے صاف صاف لکھدیا کہ بجز الٰہیات کے باقی فلسفہ کی اور شاخوں میں مذہب اسلام کے خلاف کوئی بات نہیں، لیکن متکلمین نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی تھی، بلکہ خاص فن منطق کے رد میں بھی کتابیں لکھی تھیں، چنانچہ سب سے پہلے ابو سعید سیرافی نحوی نے ایک کتاب لکھی جس میں قواعد منطقیہ کی غلطیاں ظاہر کیں، پھر قاضی ابوبکر باقلانی، قاضی عبدالجبار معتزلی جبائی، امام الحرمین اور ابوالقاسم انصاری وغیرہ نے منطق کی مخالفت میں طبّاعیاں دکھائیں، ان باتوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ عام مسلمان اور خصوصاً فقہاء و محدثین فنون عقلیہ کے دشمن ہو گئے اور یہ سمجھنے لگے کہ

(۱) تاریخ فلاسفۂ اسلام محمد لطفی جمعہ ص ۷۲۔

منطق و فلسفہ کے اکثر مسائل مذہب اسلام کے خلاف ہیں لیکن اس کے بعد خود امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں متعدد کتابیں لکھیں، اور مستصفی کے دیباچہ میں لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لیے ضروری ہیں اور جس کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا تو گو اول اول ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے نہایت سخت مخالفت کی، لیکن امام صاحب کی راست گوئی بے اثر نہیں رہی اور چند ہی دنوں میں منطق کی تمام اصطلاحیں عام طور پر متداول ہو گئیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں کہ "مسلمان ارباب نظر ہمیشہ منطقیوں کے طریقہ کو برا سمجھتے تھے، اس کا کثرت سے استعمال ابو حامد (غزالی) کے زمانہ سے ہوا، کیونکہ انھوں نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب مستصفی کے دیباچے میں شامل کر دیا۔

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خاص مذہبی تصنیفات میں بھی منطقی اصطلاحیں داخل کر دیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اسی کتاب میں ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ "پہلا شخص جس نے یونانیوں کی منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کر دیا، ابو حامد غزالی ہیں"۔ امام صاحب کے اس طرز عمل سے تعلیم کا ایک نیا دور شروع ہوا، اس وقت تک عام تعلیم کا جو نصاب مقرر تھا، وہ علوم عقلیہ سے بالکل خالی تھا نظامیہ جیسے بڑے دار العلوم میں معقولات کی ایک کتاب بھی درس میں داخل نہ تھی، محدثین، مفسرین اور فقہاء علوم عقلیہ سے نا آشنائے محض ہوتے تھے، لیکن امام صاحب کے زمانہ سے دفعۃً یہ حالت بدل گئی اور معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، یہاں تک کہ ایک صدی بھی گذرنے نہ پائی تھی کہ شیخ الاشراق اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونوں اقلیم کے شاہنشاہ تھے (۱)۔

(۱) ملخص از الغزالی ص ۱۲۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴

امام صاحب نے تہافت الفلاسفہ کے ذریعہ سے فلسفہ کی تردید کی جو کوشش کی تھی، اس کا اثر یہ ہوا کہ امام صاحب کے بعد تاریخ فلسفہ کا ایک نیا دور شروع ہوا جس کا آفتاب مشرق کے بجائے مغرب سے نکلا اور امام صاحب کی وفات کے ایک صدی بعد ابن رشد نے ایک مستقل کتاب تہافت الفلاسفہ کی تردید میں لکھی جس کے رد میں مشرق و مغرب میں اب تک کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی، چنانچہ محمد لطفی جمعہ تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں لکھتے ہیں کہ "مشرق و مغرب کے کسی فلسفی نے اس کتاب (تہافت الفلاسفۃ) کی تردید میں اب تک قلم نہیں اٹھایا تھا اور اس کے ذریعہ سے فلسفیوں کی جو تحقیر و تذلیل کی گئی تھی اس کے ازالہ کی کسی نے کوشش نہیں کی تھی، لیکن جب ابن رشد نے اس کی تردید کی تو اس نے اس داغ کو جو تمام فلسفیوں پر لگایا گیا تھا، جس کو دوسرے لوگ مٹا نہ سکے تھے، بالکل مٹا دیا اور دوبارہ فلسفہ کو نہایت شاندار اور پر رونق زندگی بخشی، جس کے قلب و جگر کو غزالی نے بالکل مجروح کر دیا تھا"، ابن رشد نے جس بنیاد پر اس کتاب کی تردید کی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ کوئی تحقیقی کتاب نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد صرف مجادلہ و مناظرہ ہے، امام صاحب کی نگاہ کے سامنے فلسفہ کے خالص اور صحیح مسائل نہ تھے بلکہ انھوں نے ابن سینا وغیرہ کی کتابوں میں جو مسائل پائے ان ہی کو اصلی فلسفہ کے مسائل سمجھ کر ان کی تردید کر دی، اس کی کوشش نہیں کی کہ فلسفہ کے صحیح مسائل کا پتہ لگائیں اور ان کو ان مسائل سے الگ کریں، جو فلسفہ میں ادھر اُدھر سے آکر شامل ہو گئے تھے، یعنی امام صاحب کے سامنے یونان کا خالص فلسفہ نہ تھا، بلکہ مسلمانوں کا مخلوط فلسفہ تھا، جس میں سینکڑوں باتیں ایسی شامل ہو گئی تھیں جن کو یونانی فلسفہ سے کوئی تعلق نہ تھا، امام صاحب نے ان ہی باتوں کو پیش نظر رکھ کر فلسفہ کی تردید کی ہے اور جہاں اس قسم کے موقع پیش آتے ہیں وہاں ابن رشد غصہ سے بالکل بے قابو ہو جاتا ہے اور امام صاحب کی نسبت نہایت سخت الفاظ استعمال کرتا ہے اور اس سلسلے میں سب سے پہلے تو ام

صاحب کی نیت پر حملہ کرتا ہے کہ اس کتاب کے لکھنے سے ان کا مقصد صرف اپنی برأت کرنا یا شہرت حاصل کرنا تھا، شریعت یا حق کی حمایت مقصود نہ تھی، چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے کہ اس قسم کی باتیں امام صاحب کے لیے کچھ اچھی نہیں معلوم ہوتیں، ان کی نسبت یہ خیال تو ہو نہیں سکتا کہ وہ ان سے ناواقف ہیں، بلکہ انھوں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے ساتھ مداہنت کی ہے اور جو لوگ اظہار حق کرنا چاہتے ہیں ان کے اخلاق کی شان سے بھی وہ دور ہیں اور غالباً وہ اپنے وقت و مقام کے لحاظ سے معذور ہیں، کیونکہ ان کی کتابوں کی جانچ پڑتال کی گئی تھی"(۱)۔

دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ "ان چیزوں کے متعلق فلسفیوں کے مذاہب سے وہی شخص واقف ہو سکتا ہے جس نے ان کی کتابوں کو ان کے مقرر کردہ شرائط کے ساتھ دیکھا ہے، اسی کے ساتھ فطرت بلند اور ہوشیار استاد نے بھی اس کی مساعدت کی ہے، اس لیے ان چیزوں پر اس قسم کا اعتراض امام صاحب کے شایانِ شان نہیں، کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں، یا تو انھوں نے ان کو صحیح طور پر سمجھا ہے، لیکن ان کو صحیح طور پر بیان نہیں کیا ہے اور یہ کام شریر لوگوں کا ہے، یا ان کو صحیح طور پر نہیں سمجھا ہے، تو نامعلوم باتوں کا بیان کرنا جاہلوں کا کام ہے، لیکن ہمارے نزدیک امام صاحب کا درجہ ان دونوں سے بلند ہے، البتہ کبھی کبھی تیز رفتار گھوڑا بھی ٹھوکر کھا جاتا ہے اور امام صاحب کی اسی قسم کی ٹھوکر کا نتیجہ یہ کتاب (تہافت الفلاسفہ) ہے اور غالباً اپنے زمان و مکان کی وجہ سے انھوں نے یہ کتاب لکھی ہے"(۲)۔

ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ "اس قسم کا جواب دینا ان بطالین کا کام ہے جو ایک غلطی کے بعد دوسری غلطی کرتے ہیں اور امام غزالی کا درجہ اس سے بلند ہے، غالباً ان کے زمانہ کے لوگوں نے ان کو اس کتاب کے لکھنے پر مجبور کیا ہے، تاکہ وہ اپنے اوپر سے اس الزام کو دور کریں کہ وہ حکماء کی رائے کو اختیار کرتے ہیں"(۳)۔

(۱) تہافۃ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۱۱ (۲) ایضاً ص ۳۳ (۳) ایضاً ص ۴۴

ایک اور جگہ لکھتا ہے کہ "امام صاحب کا یہ کہنا کہ اس کتاب کا مقصد حق کا علم نہیں بلکہ صرف فلسفیوں کے اقوال و دعاوی کا ابطال کرنا ہے، ایک ایسا مقصد ہے جو ان کے بلکہ انتہا درجہ کے شرارت پسند لوگوں کے بھی شایانِ شان نہیں اور ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ امام صاحب نے جن کتابوں کی تصنیف سے لوگوں پر تفوق و امتیاز حاصل کیا ہے وہ سب کی سب فلسفیوں کی کتابوں سے ماخوذ و مستفاد ہیں، یہ مان لو کہ فلسفیوں نے کسی چیز میں غلطی کی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ سرے سے ان کی نظری اور عقلی فضیلت ہی کا انکار کر دیا جائے، اگر فلسفیوں کے پاس صرف منطق ہی ہوتی تو امام صاحب پر اور نیز ان تمام لوگوں پر جو اس فن کے درجہ سے واقف ہیں، ان کا شکریہ واجب ہوتا، خود امام صاحب بھی اس فن کے معترف ہیں اور اس کی دعوت دیتے ہیں، انھوں نے اس فن میں کتابیں تصنیف کی ہیں اور وہ خود کہتے ہیں کہ کوئی شخص حق کو اس علم کے بغیر نہیں جان سکتا، انھوں نے اس میں اس قدر غلو کیا ہے کہ اس کو قرآن مجید سے مستنبط کیا ہے، تو کیا جس شخص نے فلسفیوں کی کتابوں سے اس قدر فائدہ اٹھایا ہے اور ان ہی کی بدولت اس قدر شہرت حاصل کی ہے، اس کے لیے یہ جائز ہے کہ کلیۃً ان کی اور ان کے علوم کی برائیاں بیان کرے، اگر ہم اس کو مان بھی لیں کہ فلسفیوں نے علوم الٰہیہ میں چند غلطیاں کی ہیں تو ہم کو ان غلطیوں کا اظہار ان ہی اصول کے مطابق کرنا چاہیے جس کی تعلیم انھوں نے ہم کو فن منطق میں دی ہے، ہم کو یہ یقین ہے کہ اگر ان کی رایوں میں کوئی غلطی ہو تو وہ ہم کو اس کے ماننے پر مجبور نہیں کرتے، کیونکہ ان کا مقصد صرف حق کی معرفت ہے اور اگر ان کا صرف یہی مقصد ہوتا تو ان کی مدح کے لیے کافی ہوتا، حالانکہ اور کسی نے علوم الٰہیہ میں کوئی قابلِ اعتماد بات نہیں کہی ہے، کوئی شخص غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتا، بجز اس شخص کے جس کو خدا نے ایک ایسے ذریعہ سے جو انسانی طبیعت کے باہر ہے اس سے محفوظ رکھا ہے اور وہ انبیاء ہیں" (تہافتہ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۸۸)۔

ایک اور جگہ لکھتا ہے کہ ”اس کتاب کے لکھنے سے پہلے جو پڑھنے والے کو شک و حیرت میں مبتلا کر دیتی ہے، امام صاحب کو ایک کتاب میں حق کا اثبات کرنا چاہیے تھا، تاکہ اس کتاب کے پڑھنے سے پہلے پڑھنے والا اس کتاب کے لکھنے سے پہلے ہی اسکا لکھنے والا کہیں مر نہ جائے، لیکن یہ کتاب ہم تک نہیں پہنچی، اور شاید امام صاحب نے اس کو لکھا بھی نہیں، انھوں نے یہ بات کہ ”اس کتاب سے کسی خاص مذہب کی حمایت مقصود نہیں؟“، اس لیے کہی کہ ان کی نسبت یہ بدگمانی نہ کی جائے کہ اس کتاب سے وہ اشعری مذہب کی حمایت کرنا چاہتے ہیں، امام صاحب کی طرف جو کتابیں منسوب ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے علوم الہیہ میں فلسفیوں کے مذہب کی طرف رجوع کیا اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ان کی کتاب مشکوٰۃ الانوار ہے“(۱)۔

اس ہجو و بدگوئی سے قطع نظر کر کے ہم کو اس مسئلہ پر غور کرنا چاہیے کہ ابن رشد نے امام صاحب کی تردید کن اصول کے مطابق کی اور اس کا اثر فلسفہ کی تاریخ پر کیا پڑا؟

(۱) ابن رشد کی تردید کا پہلا اصول یہ ہے کہ یونانی فلسفہ میں سیکڑوں باتیں ایسی شامل ہوگئی تھیں، جن کا فلسفہ سے کوئی تعلق نہ تھا اور امام صاحب نے ان ہی خارجی باتوں کو پیش نظر رکھ کر فلسفہ کی تردید کی ہے، چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے کہ ”امام صاحب فلسفیوں کی طرف ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں جن کے وہ قائل نہیں“(۲)، اور امام صاحب نے ان ہی خارجی باتوں کو پیش نظر رکھ کر فلسفہ کی تردید اس لیے کی ہے کہ انھوں نے صرف ابن سیناء کی کتابوں کو دیکھا تھا، اس لیے وہ فلسفہ میں درجۂ کمال کو نہ پہنچ سکے، چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے کہ ”امام صاحب علم کے اُس درجہ کو نہ پہنچ سکے جو اس مسئلہ پر پوری طرح حاوی ہوتا جسکی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے صرف ابن سیناء کی کتابیں دیکھی تھیں، اس وجہ سے ان کی فلسفہ دانی میں

(۱) تہافتہ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۴۴، ۴۵ (۲) ایضاً ص ۴۴

کمی رہ گئی"(۱)۔

دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ " تعجب ہے کہ یہ بات ابو نصر فارابی اور ابن سیناء سے کیونکر مخفی رہی، کیونکہ سب سے پہلے یہ خرافات ان ہی کی زبان سے نکلے اور لوگوں نے ان کی تقلید کی اور اس قول کو ان کی طرف منسوب کردیا، یہ سب خرافات ہیں اور یہ سب کے سب فلسفہ میں باہر سے آکر شامل ہوگئے ہیں، جو فلسفیوں کے اصول کے مطابق تھیں اور اس قسم کے اقوال جدلیات کیا خطابیات کا درجہ بھی نہیں رکھتے، اس لیے امام صاحب نے اپنی کتابوں میں متعدد مقام پر جو یہ بات کہی ہے کہ فلسفیوں کے علوم الٰہیہ ظنی ہیں، بالکل صحیح ہے"(۲)۔

اسی قسم کے خارجی مسائل میں معجزات، رویا اور حشر اجساد کے مسائل ہیں جن کو یونانی فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ ابن رشد لکھتا ہے کہ " معجزات کے متعلق قدماء فلاسفہ کا کوئی قول مذکور نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ اس قسم کی چیزیں ہیں جن کے متعلق تحقیق کرنا اور ان کو مسئلہ بنانا ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ شریعت کے ابتدائی اصول میں داخل ہیں اور انکی تحقیق کرنے والا اور ان میں شک کرنے والا ان کے نزدیک سزا کا مستحق ہے، امام صاحب نے فلسفیوں کے متعلق اس کے اثبات کا جو دعوی کیا ہے اس کا قائل میرے علم میں ابن سیناء کے سوا کوئی نہیں، یہی حال رویا کا بھی ہے کہ قدماء فلاسفہ میں ابن سیناء کے سوا کسی نے اس کا اثبات نہیں کیا ہے"(۳)۔

حشر اجساد کے متعلق لکھتا ہے کہ "اس کے متعلق قدماء کا کوئی قول مذکور نہیں، حشرِ اجساد کا مسئلہ شریعتوں میں کم از کم ہزاروں برس پہلے سے مذکور تھا اور جن لوگوں کا فلسفہ ہم تک پہنچا ہے ان کا زمانہ اس سے کم ہے، لیکن حکماء کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شدت سے اس مسئلہ پر ایمان رکھتے تھے، کیونکہ ان کے خیال

(۱) تہافۃ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۶۷ (۲) ایضاً ص ۶۵ (۳) ایضاً ص ۱۲۱، ۱۲۲

میں انسان اپنی مخصوص سعادت تک اسی مسئلہ کے ذریعہ سے پہنچ سکتا تھا اور انسان کے اخلاقی، نظری اور عملی فضائل کے لیے یہ مسئلہ ضروری تھا، انسان کی دینی اور دنیوی زندگی صنائع عملیہ اور فضائل نظریہ کی بنیاد پر قائم ہے اور یہ دونوں چیزیں صرف اخلاقی فضائل سے حاصل ہو سکتی ہیں، لیکن اخلاقی فضائل صرف خدا کی معرفت، اس کی تعظیم اور عبادات کے ذریعہ سے حاصل ہوتے ہیں، بہر حال حکماء کے نزدیک شریعت ایک ضروری تمدنی چیز ہے، جس کے اصول عقل و شریعت دونوں سے ماخوذ ہیں، بالخصوص وہ عام اصول جو کم و بیش اختلاف کے ساتھ تمام شریعتوں میں مذکور ہیں، ان کی نسبت حکماء کا خیال ہے کہ ان کے متعلق نفیاً اور اثباتاً کوئی بحث نہ کی جائے، فلسفہ تو صرف بعض عقلاء کو جو فلسفہ کی تعلیم حاصل کر سکتے ہیں، سعادت کی راہ دکھاتا ہے اور شریعت عام جمہور کو تعلیم دینا چاہتی ہے، اگرچہ ہر شریعت میں ایسی باتیں مذکور ہیں جو صرف حکماء کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن چونکہ اس مخصوص گروہ کا وجود اور اس کی سعادت بھی جمہور کے اشتراک پر موقوف ہے، اس لیے اس مخصوص گروہ کے لیے بھی عام تعلیم ضروری تھی، تمام حکماء اس پر متفق ہیں کہ عملی اصول تقلیداً حاصل کرنے چاہئیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تمام حکماء کی رائے میں عملی اصول میں انبیاء کی تقلید کرنی چاہیے اور حشر اجساد کا انکار صرف ملاحدہ کرتے ہیں اور امام صاحب نے اس گروہ کی تردید میں جو کچھ لکھا ہے، وہ صحیح ہے"(۱)۔

اب اگر ان دونوں کتابوں کو پیش نظر رکھ کر فلسفہ یا کم از کم فلسفیانہ مسائل کی تاریخ مرتب کی جائے تو اس سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب کے زمانے میں جو فلسفہ موجود تھا، وہ خالص ارسطو کا فلسفہ نہ تھا، بلکہ اس میں باطنیہ، ملاحدہ اور دوسرے مسلمان فلسفیوں کے خیالات بھی شامل ہو گئے تھے، امام صاحب نے اگرچہ اپنی کتاب

(۱) تہافۃ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۱۲۳۔۱۲۴

کے مقدمہ میں تصریح کی ہے کہ وہ صرف فلسفۂ ارسطو کی تردید میں لکھی گئی ہے، لیکن در حقیقت انھوں نے صرف فلسفۂ ارسطو کی تردید نہیں کی ہے، بلکہ تمام فلسفیوں کی رائے کو شامل کر لیا ہے(۱)، اور ابن رشد نے اس کتاب کی تردید صرف اس اصول کی بنا پر کی ہے کہ امام صاحب کو اسی مخلوط فلسفہ کی وجہ سے فلسفیوں کے مسائل کے سمجھنے میں غلط فہمی ہو گئی ہے، وہ جن مسائل کو فلسفہ کا مسئلہ سمجھتے ہیں وہ در حقیقت فلسفہ کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ دوسروں کے عقائد و خیالات ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ امام صاحب اور اپنی کتاب کے متعلق لکھتا ہے کہ "تہافت الفلاسفہ کے بجائے اس کتاب کا موزوں نام تہافت المطلق یا تہافت ابی حامد اور ہماری کتاب کا نام کتاب التفرقہ بین الحق والتہافت من الاقاویل ہونا چاہیے" (۲)۔ اس اصول کے مطابق ہم صرف چند مسئلوں کو لیتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ ان مسائل کے متعلق فلسفیوں کی کیا رائے تھی۔

(۱) ان میں پہلا مسئلہ قدمِ عالم کا ہے، جو امام صاحب کے نزدیک موجبِ تکفیر ہے، لیکن فلسفیوں کے نزدیک عالم کے قدیم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دائمی حدوث کی حالت میں رہتا ہے، یعنی اس کے حدوث کی کوئی ابتدا اور انتہا نہیں ہے، اس لیے جو ذات اس قسم کا دائمی حدوث پیدا کرتی ہے، اس پر احداث کا لفظ اس ذات سے زیادہ صحیح طور پر بولا جا سکتا ہے جو ایسا احداث پیدا کرتی ہے جس کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے، اس بنا پر عالم خدا کا پیدا کیا ہوا ہے اور اس کے لیے قدیم کے لفظ سے حادث کا لفظ زیادہ موزوں ہے، لیکن حکماء حادث کے بجائے عالم کو قدیم اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اس حادث سے ممتاز ہو جائے جو کسی چیز سے پیدا ہوتا ہے، کسی زمانے میں پیدا ہوتا ہے اور عدم کے بعد وجود میں آتا ہے۔

فلاسفہ کا خیال ہے کہ بعض موجودات ایسی ہیں جن کی فصل ذاتی صرف

(۱) تاریخ فلاسفۃ الاسلام محمد لطفی جمعہ ص ۱۹۵ (۲) تہافۃ التہافۃ لابن رشد ص ۴۱

حرکت ہے، مثلاً ہوا وغیرہ، آسمان اور ان کے سوا اس قسم کی جس قدر موجودات ہیں، ان کے وجود کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور جب یہ حالت ہے تو وہ ازل سے ابد تک دائمی حدوث کی حالت میں رہیں گے، اس لیے جس طرح ایک موجود ازلی پر موجود غیر ازلی سے زیادہ صداقت و موزونیت کے ساتھ وجود کا لفظ بولا جا سکتا ہے، اسی طرح اس چیز کا حدوث ازلی ہے، اس پر حدوث کا لفظ اس چیز سے زیادہ صداقت اور موزونیت کے ساتھ بولا جا سکتا ہے، جس کا حدوث کسی خاص وقت تک محدود ہے، اگر عالم کی یہ شان نہ ہوتی، یعنی اس کی حرکت میں دائمی حرکت نہ پائی جاتی تو وہ موجود ہو جانے کے بعد خدا کا محتاج نہ ہوتا جیسا کہ گھر جب بن کر تیار ہو جاتا ہے تو وہ معمار کا محتاج نہیں رہتا، اس لیے عالم موجود ہو جانے کے بعد بھی اپنے وجود کے قائم رکھنے کے لیے خدا کا محتاج رہتا ہے۔

امام غزالی سمجھتے ہیں کہ فلاسفہ خدا کو صانع عالم صرف اس بنا پر کہتے ہیں کہ وہ فقط اس کی علت ہے، کیونکہ علت و معلول کا وجود لازمی طور پر ایک ساتھ ہوتا ہے، لیکن علت و معلول کے وجود کا یہ تلازم صرف علت صوری اور علت فاعلی تک محدود ہے، علت فاعلی میں یہ تلازم ضروری نہیں، بسا اوقات علت فاعلی پائی جاتی ہے اور اس کا معلول نہیں پایا جاتا، لیکن فلاسفہ خدا کو عالم کی علتِ فاعلی مانتے ہیں، جو ہمیشہ سے اس کی علت فاعلی ہے اور ہمیشہ اسکی علت فاعلی رہے گا، یہ مسئلہ ہمیشہ سے متبعین ارسطو اور متبعین افلاطون کے درمیان مابہ النزاع رہا ہے، کیونکہ جب افلاطون حدوثِ عالم کا قائل ہوا تو اس کے معنی یہ تھے کہ وہ عالم کا ایک فاعل اور صانع تسلیم کرتا ہے، لیکن جب ارسطو نے قدمِ عالم کا نظریہ قائم کیا تو متبعین افلاطون کے دل میں شک پیدا ہوا کہ وہ صانعِ عالم کا منکر ہے، لیکن متبعین ارسطو نے اس کا جواب یہ دیا کہ آسمانوں کا وجود صرف حرکت سے قائم ہے، اس لیے جو شخص آسمانوں کو حرکت دیتا ہے وہی ان کے وجود کو بھی پیدا کرتا ہے اور وہی عالم میں وحدت و یکرنگی پیدا کرتا

ہے، مثلاً جو شخص چند چیزوں کو ترکیب دیکر ایک وحدانی شکل پیدا کرتا ہے وہی ان اجزا کو بھی پیدا کرتا ہے جن سے یہ ترکیب پیدا ہوئی ہے، یہی معاملہ خدا اور عالم کا بھی ہے، یہ بالکل صحیح ہے کہ خدا کا فعل حادث ہے، کیونکہ اس نے صرف حرکت پیدا کی ہے اور حرکت ایک حادث چیز ہے، اس کو قدیم صرف اس معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ابتدا اور انتہا نہیں ہے، قدمِ عالم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں قدیم چیزیں پائی جاتی ہیں کیونکہ اس میں تو صرف حرکت پائی جاتی ہے اور وہ بہر حال حادث ہے، چونکہ اشاعرہ نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا، اس لیے وہ اس کو نہ سمجھ سکے کہ جب خدا قدیم ہے تو عالم کیونکر قدیم ہو سکتا ہے، بہر حال عالم کے لیے قدیم کے بجائے حدوث دائم کا لفظ زیادہ موزوں ہے"(۱)۔

اب عالم کے حدوث و قدم کی بحث محض نزاع لفظی کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور خود امام صاحب نے تہافت الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ "فلسفہ کے مختلف فیہ مسائل کی ایک قسم محض نزاع لفظی ہے، مثلاً وہ خدا کو جوہر کہتے ہیں اور جوہر سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں، بلکہ بذات خود قائم ہے، جوہر سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کسی چیز یا مکان میں موجود ہے، لیکن ہم کو اس قسم کے مسائل سے کوئی بحث نہیں، کیونکہ خدا کا قائم بالذات ہونا تو بہر حال ایک متفقہ مسئلہ ہے، صرف یہ نزاع باقی رہ جاتی ہے کہ لغوی حیثیت سے خدا کو جوہر کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ پھر اگر لغوی حیثیت سے یہ جائز ہو تو شرعی حیثیت سے جائز ہے یا نہیں؟ لیکن بہر حال یہ ایک لغوی اور فقہی بحث ہے، نفس مسئلہ یعنی خدا کے قائم بالذات ہونے میں کوئی اختلاف نہیں"(۲)۔

بعینہ یہی حال عالم کے حدوث و قدم کا بھی ہے، اگر فلاسفہ اس کو قدیم کہتے ہیں تو اسکے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ معنی ہیں

(۱) تہافۃ التہافۃ الفلاسفہ لابن رشد ص ۴۴، ۴۵، ۴۶ (۲) تہافۃ الفلاسفہ امام غزالی ص ۴

کہ اس کا حدوث دائمی ہے، جس کی ابتدا و انتہا نہیں، لیکن بہر حال فلاسفہ و متکلمین دونوں کے نزدیک عالم ایک حادث چیز ہے، البتہ یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ شریعت نے حدوث عالم کی جو تعلیم دی ہے اس کا کیا مطلب ہے؟

ابن رشد کے نزدیک شریعت نے حدوث عالم کی جو تعلیم دی ہے اس کا تعلق صورت جسمیہ سے ہے، یعنی موجودات کی صورتیں ہمیشہ بدلتی رہتی ہیں اور ایک صورت کے بعد دوسری صورت پیدا ہوتی رہتی ہے اور ان مختلف صورتوں کا حدوث کسی مادہ سے ہوتا ہے اور زمانے کے اندر ہوتا ہے، لیکن خود ممکنات کے مادہ کا جو تعلق خدا کی ذات کے ساتھ ہے اس کی نوعیت شریعت نے نہیں بتائی ہے، کیونکہ اولاً تو یہ مسئلہ عوام کی سمجھ سے باہر تھا، دوسرے ان کی سعادت کے لیے غیر ضروری تھا، البتہ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ مادہ بھی مخلوق ہے اور وہ لاشی یعنی عدم سے پیدا ہوا ہے، لیکن فلاسفہ خواہ حدوثِ عالم کے قائل ہوں یا قدمِ عالم کا عقیدہ رکھتے ہوں دونوں اس معاملہ میں اشاعرہ سے اختلاف رکھتے ہیں، لیکن اگر غور سے دیکھو تو معلوم ہوگا کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ شریعت اس قسم کے مسائل کے متعلق جن کی نسبت وہ خاموش ہے غور و فکر کرنے کی ممانعت کرتی ہے، اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ "لوگ غور و فکر کرتے کرتے یہاں تک کہنے لگیں گے کہ اس چیز کو تو خدا نے پیدا کیا، پھر خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو جب تم میں کسی کے دل میں اس قسم کا خیال پیدا ہو تو سمجھو کہ یہ خالص ایمان ہے"۔ کیونکہ اس قسم کی جستجو وسوسہ ہے اور وسوسہ کی نسبت حدیث میں آگیا ہے کہ وہ خالص ایمان ہے"(۱)۔

(۲) دوسرا مسئلہ جس کی بنا پر امام صاحب نے فلسفیوں کی تکفیر کی ہے وہ یہ ہے کہ خدا کو ان جزئیات کا علم حاصل نہیں ہوتا جن میں زمانے کے لحاظ سے تغیر پیدا ہوتا رہتا ہے، بلکہ اس کو ان کا علم کلی طور پر ہوتا ہے، مثلاً سورج میں اس وقت گہن

(۱) تہافۃ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۹۸-۹۹

نہیں لگا ہے، اسکے بعد لگا اور پھر زائل ہو گیا، یہ تین حالتیں ہیں اور ان تینوں حالتوں میں جو علم ہم کو حاصل ہوا ہے وہ مختلف اور متعدد ہے اور علم کے اس اختلاف و تغیر سے خود عالم کی ذات میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور خدا کی ذات تغیر سے منزہ ہے، لیکن بااینہمہ خدا کو ان تینوں حالتوں کا علم ہے، جس میں تغیر نہیں ہوتا، یعنی وہ ایک ہی کلی علم کے ذریعہ سے ان تینوں حالتوں کا علم رکھتا ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جو زمانے کے لحاظ سے منقسم ہیں، لیکن جو چیزیں مادہ ومکان کے لحاظ سے منقسم ہوتی ہیں، ان کا علم بھی خدا کو کلی طور پر ہوتا ہے، مثلاً خدا زید، عمرو اور خالد کے عوارض و اوصاف کو تو نہیں جانتا، صرف انسان مطلق کے عوارض و اوصاف کو کلی طور پر جانتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ ایک ایسا اصول ہے جس کے تسلیم کر لینے سے شریعت کی بالکل بیخ کنی ہو جاتی ہے، کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کو زید کے کفر و اسلام کا علم نہیں ہے بلکہ وہ کلی طور پر صرف انسان کے کفر و اسلام سے واقف ہے، بلکہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ محمد ﷺ یا اور کسی پیغمبرؑ نے نبوت کا دعویٰ کیا، بلکہ وہ صرف اس قدر جانتا ہے کہ بعض انسان نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں اور ان کے یہ اوصاف ہوتے ہیں۔

لیکن ابن رشد کے نزدیک امام صاحب کے تمام اعتراضات کی بنیاد اس پر ہے کہ وہ خالق کے علم کو مخلوق کے علم کے مشابہ سمجھتے ہیں اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرتے ہیں، مثلاً انسان مادیات کا علم حواس کے ذریعہ سے اور مجردات کا علم عقل کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں معلومات اس کے علم کی علت ہوتی ہیں، مثلاً جو چیزیں آنکھ سے دیکھی جا سکتی ہیں اگر وہ موجود نہ ہوں تو انسان کو ان کا علم نہ ہو اور اگر مجردات کا وجود نہ ہو تو عقل کو ان کا علم حاصل نہ ہو، اس لیے جب انسان کا علم خود معلومات کا تابع و معلول ہے تو معلومات کے تغیر و تعدد سے انسان کے علم میں بھی تغیر و تعدد پیدا ہو جاتا ہے، لیکن فلاسفہ کے نزدیک خدا کا علم

خود علت ہے، معلومات کا معلول نہیں ہے، اس لیے اس کے علم کا قیاس انسانی علم پر نہیں کیا جا سکتا، یہی وجہ ہے کہ محققین فلاسفہ کے نزدیک خدا کو موجودات کا جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کلیت یا جزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ کلیت و جزئیت کے ساتھ وہ علم متصف ہوتا ہے جو عقلِ انفعالی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور خدا فعل محض ہے، اس لیے انسانی علم پر خدا کے علم کا قیاس صحیح نہیں ہے، بہر حال فلاسفہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا عقل محض ہے اور عقل کو صرف موجودات کا علم ہوتا ہے، معدومات کا نہیں ہوتا لیکن جن موجودات کا علم انسان کو ہوتا ہے ان کے سوا دوسری چیزیں موجود نہیں ہیں، اس لیے لامحالہ خدا کے علم کا تعلق بھی ان ہی موجودلت سے ہوگا لیکن جس طرح ان سے انسانی علم کا تعلق ہوتا ہے، اس طرح خدا کے علم کا تعلق ان کے ساتھ نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے بہتر طریقہ پر ہوتا ہے، اس صورت میں موجودات کے لیے دو وجود تسلیم کرنے پڑیں گے، ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ جن میں اعلیٰ ادنیٰ کی علت ہوگا، قدماء فلاسفہ جو یہ کہتے ہیں کہ "خدا کل موجودات ہے، وہ سب اسی کا فیض ہیں، وہی ان کا بنانے والا ہے"، اس کے یہی معنی ہیں اسی لیے روساء صوفیہ کہتے ہیں کہ "خدا نہیں ہے مگر خدا"۔

(۳) الٰہیات کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ خدا صانعِ عالم ہے، لیکن یہ مسئلہ فلسفیوں کے اصول کے مطابق ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ فاعل کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس فعل کا صدور، ارادہ، اختیار اور علم سے ہو، لیکن فلسفیوں کے اصول کے مطابق خدا کی ذات سے عالم کا صدور اسی طرح ہوتا ہے جس طرح علت سے معلول کا صدور ہوتا ہے، یعنی یہ ایک اضطراری اور لازمی فعل ہے، جس طرح انسان سے اس کا سایہ اور سورج سے اس کا نور جدا نہیں ہو سکتا، اسی طرح خدا اور عالم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، لیکن اس کو فعل نہیں کہہ سکتے، بلکہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چراغ روشنی کو اور انسان اپنے سایہ کو پیدا کرتا ہے تو یہ ایک قسم کا مجاز

ہوگا، کیونکہ فاعل بہر حال ایک سبب ہوتا ہے اور چراغ روشنی کا سبب ہے، لیکن در حقیقت فاعل کو صرف اس کے سبب ہونے کی بنا پر سبب نہیں کہہ سکتے، بلکہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ وہ ایک مخصوص قسم کا سبب ہے یعنی اس سے فعل کا صدور ارادہ و اختیار سے ہوتا ہے۔

غرض امام صاحب کے نزدیک خدا کا صانع عالم ہونا اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب اس سے اس کا صدور ارادہ و اختیار سے ہو، لیکن فلسفیوں کے اصول کے مطابق جس طرح سورج سے اضطراراً روشنی پیدا ہوتی ہے اور اگر وہ اس روشنی کو روکنا چاہے تو نہیں روک سکتا، بعینہٖ اسی طرح خدا سے عالم کا صدور ہوتا ہے، اس لیے اس کو صرف مجازاً صانعِ عالم کہہ سکتے ہیں، حقیقۃً نہیں کہہ سکتے۔

لیکن ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مسئلہ کہ فاعل کے لیے ارادہ اختیار اور علم ضروری ہے، جہاں تک صانعِ عالم کا تعلق ہے نہ بدیہی ہے نہ مسلّم ہے، اس پر یا تو دلیل قائم کرنا چاہیے یا یہ ماننا چاہیے کہ حاضر یعنی انسان اور حیوان کا جو حکم ہے وہی غائب یعنی خدا پر بھی صادق آتا ہے، لیکن یہ دونوں باتیں ثابت نہیں ہیں، کیونکہ دنیا میں ہم جن چیزوں کو فاعل اور موثر کہتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جو صرف ایک ہی قسم کا فعل کرتی ہیں، مثلاً آگ صرف حرارت کو اور پانی صرف برودت کو پیدا کرتا ہے اور ان ہی چیزوں کو فلاسفہ فاعل بالطبع اور موثر بالطبع کہتے ہیں، دوسری قسم کی وہ چیزیں ہیں جو ایک وقت میں ایک کام کرتی ہیں، پھر دوسرے وقت میں اس کے خلاف کام کرتی ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جن کو مرید و مختار کہا جاتا ہے اور ان کا فعل علم و ارادہ سے صادر ہوتا ہے، لیکن فلاسفہ کے نزدیک جس طرح مادی چیزوں کا فعل ان دونوں اوصاف سے متصف ہوتا ہے اس طرح خدا کا فعل ان دونوں اوصاف سے متصف نہیں ہوتا، اس کا فعل طبعی تو اس لیے نہیں ہو سکتا کہ طبعی فعل بغیر علم کے صادر ہوتا ہے اور خدا کے فعل کا صدور علم سے ہوتا ہے، اسی طرح اس کو مختار، مرید بھی

نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مختار اس شخص کو کہتے ہیں جو دو صورتوں میں سے ایک بہتر صورت کو اختیار کر لیتا ہے اور خدا کو اس کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میں خود تمام بہتر صورتیں موجود ہیں، اس کو مرید بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ مرید اس شخص کو کہتے ہیں جس کی مراد جب پوری ہو جاتی ہے تو اس کا ارادہ زائل ہو جاتا ہے، غرض ارادہ انفعال اور تغیر کا نام ہے اور خدا کی ذات میں تغیر نہیں ہوتا، بہر حال خدا جس حیثیت سے صانع عالم ہے اس کی نظیر موجودہ مادی چیزوں کے ارادہ میں موجود نہیں، اس لیے خداوند تعالیٰ مرید تو ضرور ہے لیکن اس کا ارادہ انسانی ارادہ کے مشابہ نہیں ہے، جس طرح اس کا علم انسانی علم کے مشابہ نہیں ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ موجودہ محسوس چیزوں میں جن چیزوں کو فاعل بالاختیار یا فاعل بالطبع کہا جاتا ہے اس معنی میں خدا نہ فاعل بالاختیار ہے نہ فاعل بالطبع بلکہ وہ ان سے زیادہ اکمل واشرف طریقہ سے تمام چیزوں کو عدم سے وجود میں لاتا ہے اور ان کی حفاظت کرتا ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک خدا کا فعل علم سے صادر ہوتا ہے، جس پر اس کو کوئی ذاتی یا خارجی چیز مجبور نہیں کرتی، بلکہ فعل کا صدور محض اس کے فضل و کرم سے ہوتا ہے، وہ مرید و مختار تو یقیناً ہے لیکن اس کا ارادہ و اختیار دوسرے ارادہ و اختیار رکھنے والوں سے اعلیٰ و افضل ہے، کیونکہ مادی چیزوں کے ارادہ میں جو نقص ہوتا ہے وہ اس کے ارادہ میں نہیں ہوتا(۱)۔

فلاسفہ پر یہ اتہام ہے کہ خدا فاعل بالطبع ہے، یعنی جس طرح آگ سے طبعی طور پر حرارت پیدا ہوتی ہے، اسی طرح خدا سے طبعی طور پر تمام افعال صادر ہوتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کے نزدیک موجودات کا وجود خدا کی ذات سے ایسے طریقہ پر ہوتا ہے جو طبیعت اور ارادۂ انسانیہ دونوں سے بالاتر ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں صورتیں نقص سے خالی نہیں کیونکہ انسانی ارادہ میں حرکت پائی جاتی ہے اور خدا حرکت سے

(۱) تہافتہ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۱۴۱۔۱۴۲۔

منزہ ہے، اس لیے موجودات کا صدور اس سے ایک ایسے ارادہ سے ہوتا ہے جو انسانی ارادہ سے اشرف ہے، لیکن اس شرف کی وجہ خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں (۱)۔

اگرچہ جیسا کہ خود ابن رشد نے اعتراف کیا ہے، اس نے اپنی کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ سب کا سب برہانی نہیں ہے (۲)، تاہم اس نے بہت سی باتیں ایسی لکھی ہیں جن کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو متکلمین و فلاسفہ کے درمیان الٰہیات کے مسائل میں جو اختلافات ہیں وہ بہت کچھ دور ہو جائیں، مثلاً وہ ایک موقع پر لکھتا ہے کہ "خدا کا علم صدق و کذب سے متصف نہیں ہو سکتا، بلکہ صدق و کذب انسانی علم کا وصف ہے، مثلاً انسان کی نسبت تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے غیر کو جانتا ہے، یا نہیں جانتا، یہ دونوں متناقض صورتیں ہیں، جب ان میں ایک صادق ہوگی تو دوسری کاذب ہوگی، لیکن خدا کے علم پر یہ دونوں صورتیں صادق آتی ہیں، یعنی وہ جانتا بھی ہے لیکن اس طرح نہیں جانتا جس سے اس کی ذات میں کوئی نقص پیدا ہو، البتہ اس علم کی کیفیت خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں، یہی حال کلیات و جزئیات کا بھی ہے کہ خدا کو انکا علم ہے بھی اور نہیں بھی ہے، قدماء فلاسفہ کا یہی اصول ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ وہ کلیات کو تو جانتا ہے لیکن جزئیات کو نہیں جانتا، وہ ان کے مذہب سے واقف نہیں کیونکہ تمام انسانی علوم، موجودات کے تاثر و انفعال سے پیدا ہوتے ہیں اور موجودات ان میں موثر ہوتے ہیں، لیکن خدا کا علم اس کے برعکس موجودات پر اثر ڈالتا ہے اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں، اس لیے اگر اس اصول کو پیش نظر رکھا جائے تو خدا کے علم کے متعلق تمام نزاعیں ختم ہو جائیں" (۳)۔

(۱) تہافتہ تہافت الفلاسفہ لابن رشد ص ۱۱۰ (۲) ایضاً ص ۱۰۶ (۳) ایضاً ص ۱۰

فلسفۂ اخلاق

فلسفہ کے تمام اقسام میں اگرچہ الٰہیات کے اکثر اور طبعیات کے چند مسائل کے سوا کوئی قسم شریعت کے مخالف نہیں ہے، تاہم امام صاحب کے نزدیک فلسفہ کی ہر قسم سے کوئی نہ کوئی شرعی نقصان انسان کو ضرور پہنچتا ہے، صرف فلسفۂ اخلاق ایک ایسی قسم ہے جس سے ضلالت و گمراہی کا کوئی اندیشہ نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک وہ فلاسفۂ یونان کی طبعزاد چیز نہیں، بلکہ وہ آسمانی کتابوں اور صوفیوں کے مواعظ و حکم سے ماخوذ ہے، جن کی ایک جماعت فلاسفۂ یونان کے زمانے میں موجود تھی اور ہر زمانے میں موجود رہتی ہے، ممکن ہے کہ امام صاحب کا یہ دعویٰ حکمائے اسلام کے متعلق تسلیم کر لیا جائے، لیکن حکمائے یونان کے فلسفۂ اخلاق کو مذہب سے کوئی تعلق نہ تھا، کیونکہ یونان میں ہزاروں دیوتاؤں کی پرستش ہوتی تھی اور ان میں بعض دیوتا لذت پرستی اور فسق و فجور کی ترغیب دیتے تھے، تاہم اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ حکمائے یونان اور حکمائے اسلام نے فلسفۂ اخلاق کا جو ذخیرہ جمع کیا تھا، وہ صوفیانہ نقطۂ نظر سے امام صاحب کے لیے خاص طور پر دلچسپ تھا اور انھوں نے اسی حیثیت سے اس پر نظر ڈالی ہے اور اس کو بے انتہا ترقی دی ہے۔

حکمائے یونان میں ارسطو نے فلسفۂ اخلاق میں دو کتابیں لکھی تھیں، جو بارہ مقالوں میں تھیں، پارفیرس نے جس کو اہل عرب فرفوریوس کہتے ہیں، ان کی تفسیر کی تھی اور حنین بن اسحاق نے عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا تھا، ارسطو نے ایک اور کتاب اسی فن میں فضائلِ نفس کے عنوان سے لکھی تھی جس کو ابو عثمان دمشقی نے جو یونانی اور عربی دونوں زبانوں میں نہایت کمال رکھتا تھا، عربی زبان میں منتقل کیا تھا۔

جالینوس نے بھی اخلاق کے بعض مسائل پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا

موضوع یہ تھا کہ "انسان اپنے عیوب سے کیونکر واقف ہو سکتا ہے"، اس کتاب کا بھی عربی زبان میں ترجمہ ہوا،

خود حکمائے اسلام نے اس موضوع پر جو کتابیں لکھیں ان کے نام یہ ہیں :

آراء المدنیۃ الفاضلہ — حکیم ابو نصر فارابی کی تصنیف ہے جو یورپ میں چھپ گئی ہے اور اس میں اخلاق کی بہ نسبت سیاست کے اصول زیادہ لکھے ہیں،

کتاب البرّو الاثم — بو علی سینا کی تصنیف ہے اور نہایت مختصر ہے،

تہذیب الاخلاق — حکیم ابن مسکویہ کی تصنیف ہے جو بو علی سیناء کا معاصر اور بہت سے فنون میں اس کا ہم پلہ تھا، یہ کتاب در حقیقت یونانی فلسفہ کا خلاصہ ہے، اکثر جگہ ارسطو، جالینوس اور بروسن کے عربی ترجموں کی اصلی عبارتیں نقل کر دی ہیں،

یہ تمام تصنیفات فلسفیانہ انداز پر تھیں، مذہب سے ان کو لگاؤ نہ تھا، ان کے علاوہ اخوان الصفاء کے رسالوں میں بھی فلسفۂ اخلاق کے مختلف مسائل پر بحث کی گئی ہے اور اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ امام صاحب نے ان کتابوں سے کس قدر فائدہ اٹھایا ہے؟

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان کتابون میں امام صاحب نے ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ بچوں کی تعلیم و تربیت کے متعلق احیاء العلوم میں جو مضمون لکھا ہے وہ تمامتر ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق سے ماخوذ ہے، علامہ شبلی مرحوم نے الغزالی (ص ۴ د ۲ تا د ۵ ۲) میں اور ڈاکٹر زکی مبارک نے "الاخلاق عند الغزالی" (ص ۷۶ تا ۷۸) بالمقابل امام صاحب اور ابن مسکویہ کی عبارتیں نقل کی ہیں، جن میں صرف چند الفاظ اور فقروں کا فرق ہے،

ورنہ وہ بعینہ تہذیب الاخلاق کی نقل ہے، رسائل اخوان الصفاء کو بھی امام صاحب نے دیکھا ہے، لیکن واضح طور پر یہ نہیں معلوم ہوتا کہ امام صاحب نے اخلاقی مباحث میں ان رسالوں سے کس قدر فائدہ اٹھایا ہے، لیکن امام صاحب نے اخلاقی مباحث میں ان فلسفیانہ خیالات و نظریات سے اس بنا پر فائدہ اٹھایا ہے کہ شریعت اور تصوف میں انکی اصل موجود ہے، یا کم از کم وہ کتاب و سنت کے مخالف نہیں ہیں، چنانچہ منقذ من الضلال میں لکھتے ہیں کہ "اسرار شریعت میں ہماری تصنیفات کے چند متفرق فقروں پر چند لوگوں نے جو علم میں پختہ کار نہیں ہیں اور مذہب کے انتہائے مقصود تک ان کی نگاہ نہیں پہنچی ہے، یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ حکمائے قدیم سے ماخوذ ہیں، حالانکہ ان میں سے بعض باتیں تو خود میری طبعزاد ہیں اور ممکن ہے کہ قدم پر قدم پڑ گیا ہو (یعنی قدماء سے توارد ہو گیا ہو) اور بعض کتب شرعیہ میں موجود ہیں اور اکثر باتیں ایسی ہیں جن کی اصل صوفیہ کی کتابوں میں موجود ہے، اچھا یہ فرض کرلو کہ یہ باتیں حکماء کی کتابوں کے سوا اور کہیں نہیں پائی جاتیں، لیکن اگر وہ باتیں معقول و مدلل ہیں اور قرآن و حدیث کے خلاف نہیں ہیں تو پھر ان کے چھوڑنے اور ان سے انکار کرنے کی کیا وجہ ہے؟ اگر ہم ایسا کرنے پر آئیں اور ان تمام سچی باتوں کو رد کر دیا کریں جو پہلے کسی بد عقیدہ کے خیال میں گذریں تو ہم کو بہت سی سچی اور حق باتوں کو چھوڑ دینا پڑیگا،

لیکن بایں ہمہ امام صاحب نے فن اخلاق کی فلسفیانہ کتابوں سے جو فائدہ [illegible] ہے وہ چند مسائل تک محدود ہے، چنانچہ ڈاکٹر زکی مبارک نے لکھا ہے کہ فضائل و رذائل کی تقسیم، ان کے حاصل کرنے اور ان سے بچنے کے طریقے جو امام صاحب نے لکھے ہیں وہ ان فلاسفہ سے ماخوذ ہیں جنھوں نے اخلاق و ادب اجتماعیہ پر کتابیں لکھی ہیں۔

امام صاحب نے اخلاق کے بنیادی اصول بھی حکمائے یونان کی رائے کے مطابق قائم کیے ہیں، توسط و اعتدال کا نظریہ انھوں نے ارسطو سے اخذ کیا ہے، مثلاً

غصہ کا جذبہ اگر اعتدال سے تجاوز ہو جائے تو اس کو تہور کہتے ہیں اور اگر کم ہو جائے تو اس کا نام بزدلی ہے اور ان دونوں کے درمیان کی جو حالت ہے، اس کا نام بہادری اور شجاعت ہے اور اسی درمیانی درجہ کا نام خلق ہے اور اس کے دونوں اطراف یعنی تہور اور بزدلی کو بداخلاقی کہتے ہیں، افلاطون سے انھوں نے نظریۂ مماثلت کو لیا ہے، جس کے معنی خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کے ہیں، کیونکہ افلاطون کی رائے میں خدا مخلوقات کے تمام اوصافِ کمالیہ کا مجموعہ ہے اور اس کے نزدیک صاحبِ اخلاق وہ شخص ہے جو خدا کو ہمیشہ اپنی نگاہ کے سامنے اس طرح رکھتا ہے جس طرح ایک صناع صنعتی نمونوں کو اپنی نگاہ کے سامنے رکھتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک بھی آدمی جس قدر رسول اللہ ﷺ سے قریب تر ہوتا ہے، اسی قدر اس کو خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مکارم اخلاق کا مجموعہ ہیں اور آپ نے یہ تعلیم دی ہے کہ وصف کبریائی کے سوا ہم خدائی اخلاق کو اختیار کریں، اس لیے امام صاحب کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی مشابہت و تقلید افلاطون کے تشابہ باللہ کے مشابہ ہے

امام صاحب نے نظریۂ توافق کو بھی افلاطون سے اخذ کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ تمام قوی و ملکات میں ایسا توازن و تناسب پیدا کیا جائے جس سے انسان کے تمام اخلاقی پہلوؤں کی تکمیل ہو جائے اور امام صاحب نے اسی نظریہ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ " انسان کے حسن ظاہری کی تکمیل صرف دونوں آنکھوں کی خوبصورتی سے نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے ساتھ ناک، منھ اور رخسار میں بھی حسن ہونا چاہیے، تاکہ حسن ظاہری کی تکمیل ہو، اسی طرح انسان کے باطن میں بھی چار عناصر ہیں، جن میں حسن کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ اخلاق کی تکمیل ہو، جب ان چاروں عناصر میں توازن، تناسب اور اعتدال پیدا ہو جاتا ہے تو حسن خلق کا وجود ہوتا ہے، یہ چاروں عناصر یہ ہیں، قوتِ علم، قوتِ غضب، قوتِ شہوت، قوتِ عدل.

قوتِ علم کا حسن یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے آسانی کے ساتھ اقوال کے درمیان صدق و کذب کا، عقائد کے درمیان حق و باطل کا اور افعال کے درمیان نیک و بد کا فرق معلوم ہو سکے، اس قوت کی صلاحیت سے حکمت پیدا ہوتی ہے، اور حکمت ہی تمام اخلاقِ حسنہ کی بنیاد ہے، قوت غضبیہ اور قوت شہوانیہ کا حسن بھی یہی ہے کہ مقتضائے حکمت کے موافق ان کا استعمال کیا جائے''۔ امام صاحب نے اسی نظریۂ توافق کا نام عدل رکھا ہے(۱)۔

فلسفۂ اخلاق کی فلسفیانہ تصنیفات کے ساتھ امام صاحب نے اس فن کی جن صوفیانہ تصنیفات کو پیش نظر رکھا ہے، ان میں رسالہ قشیریہ، قوت القلوب ابو طالب مکی، ذریعہ الی علم الشریعہ للراغب الاصفہانی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، رسالہ قشیریہ اور قوت القلوب کے ماخذ ہونے کا ذکر علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ میں بہ تصریح کیا ہے اور ذریعہ کا ماخذ ہونا خود دونوں کتابوں کے مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کشف الظنون وغیرہ میں لکھا ہے کہ ذریعہ امام صاحب کے پیش نظر رہا کرتی تھی، اس سے بھی فی الجملہ اصل حقیقت کا سراغ لگتا ہے، لیکن ان میں امام صاحب کا اصلی ماخذ قوت القلوب ہے، جس کا انداز یہ ہے کہ جو عنوان قائم کیا ہے اس کے متعلق پہلے قرآن مجید، پھر احادیث، پھر صحابہ، پھر تابعین کے اقوال و افعال نقل کیے ہیں، احیاء العلوم کا بھی یہی انداز ہے اور اس طرز میں قوت القلوب کی اس قدر پیروی کی ہے کہ کوئی شخص دونوں کتابوں کا مقابلہ کرے تو امام صاحب کی نسبت سرقہ کی بدگمانی ہوگی، دو دو چار چار سطروں میں ایک آدھ لفظ کا کہیں فرق ہو جاتا ہے، بعض جگہ ایک لفظ کی جگہ اسی کا مرادف دوسرا لفظ لکھ دیتے ہیں، علامہ مرتضیٰ حسینی نے احیاء العلوم کی جو شرح لکھی ہے، اس میں اکثر التزام کیا ہے کہ احیاء العلوم کی عبارت کے ساتھ ساتھ قوت القلوب کے الفاظ بھی لکھتے جاتے ہیں، جس سے

(۱) الاخلاق عند الغزالی ص ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲

بآسانی اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے (۱)۔

خود امام صاحب نے نہایت دیانتداری اور بے نفسی سے اس بات کو ظاہر کر دیا ہے کہ انھوں نے قدماء کی تصنیفات کو سامنے رکھ کر احیاء العلوم کو لکھا ہے، البتہ انھوں نے اس میں جو تصرفات کیے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) قدیم تصنیفات میں جو اجمال تھا اس کی تفصیل،

(۲) پراگندہ مضامین کی ترتیب،

(۳) طویل مضامین کا اختصار،

(۴) مکرر مضامین کا حذف،

(۵) بہت سے دقیق اور غامض مسائل کا حل جن کا قدیم تصنیفات میں نام و نشان تک نہ تھا،

اس جامعیت اور اس طرز تصنیف نے فلسفۂ اخلاق کو نہایت دلچسپ، عام فہم اور مقبول عام بنا دیا، امام صاحب سے پہلے فلسفۂ اخلاق کی جو کتابیں فلسفیانہ انداز پر لکھی گئی تھیں، ان میں قبولیت رر عام رواج کی صلاحیت نہ تھی، ان میں ایک طرف تو یہ نقص تھا کہ مشکل پسندی کی وجہ سے عام لوگوں کے استعمال کے قابل نہ تھیں، دوسری طرف بڑی کمی یہ تھی کہ مذہبی پیرایہ نہیں رکھتی تھیں اور اس وجہ سے بجز ایک محدود فرقہ کے نہ عام لوگوں مین رواج پا سکتی تھیں، نہ ان کے ساتھ وہ عقیدت اور گرویدگی پائی جاتی تھی جو مذہبی تصنیفات کے ساتھ مخصوص ہے، ان باتوں کے ساتھ ایک بڑا نقص یہ تھا کہ ان میں بہت سے مسائلِ اخلاق سرے سے مذکور نہ تھے اور جس قدر مذکور تھے وہ نہایت مجمل تھے۔

مذہبی طرز کی تصنیفات میں چونکہ فلسفہ وعقلیات کی چاشنی بالکل نہ تھی اس لیے حکماء وارباب معقول اس سے لطف نہیں اٹھا سکتے تھے، بلکہ خود مذہبی گروہ میں

(۱) الغزالی شبلی ص ۶۵ و ۶۶

جو لوگ دقیق النظر اور دقت پسند ہوتے تھے، ان کو یہ تصنیفات پھیکی معلوم ہوتی تھیں، لیکن امام صاحب نے فلسفہ و مذہب دونوں کو ترکیب دے کر احیاء العلوم تصنیف کی، جس نے تمام نقائص دور کر دیے اور اس نے وہ مقبولیت حاصل کی کہ ایک طرف تو ائمہ اسلام اس کو الہاماتِ ربانی سمجھے اور دوسری طرف ہنری لوئس نے تاریخ فلسفہ میں اس کی نسبت لکھا کہ

"اگر ڈیکارٹ (یورپ میں جدید فلسفۂ اخلاق کا بانی) کے زمانے میں احیاء العلوم کا ترجمہ فرنچ زبان میں ہو چکا ہوتا تو ہر شخص یہی کہتا کہ ڈیکارٹ نے احیاء العلوم کو چرا لیا ہے"(۱)۔

لیکن فلسفۂ اخلاق کی فلسفیانہ اور صوفیانہ تصنیفات کے علاوہ محاسنِ اخلاق کا سب سے بڑا ماخذ خود اسلامی شریعت تھی اور امام صاحب نے چونکہ احیاء العلوم میں نہایت کثرت سے احادیث و اخبار نقل کیے ہیں، اس لیے عام خیال یہ ہے کہ امام صاحب نے احیاء العلوم میں بعینہ اسلامی اخلاق کی تشریح کی ہے، لیکن در حقیقت یہ بہت بڑا دھوکہ ہے، امام صاحب نے یہ تمام حدیثیں صوفیوں کی کتابوں سے لی ہیں، خود حدیث کی صحیح کتابوں کو پیش نظر نہیں رکھا ہے، اس لیے تقریباً ۶ سو ضعیف اور موضوع حدیثیں نقل کر دی ہیں، جن کا کتبِ احادیث میں کہیں پتہ نہیں، احادیث پر موقوف نہیں، بزرگان سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہیں، اکثر دور از کار اور بعید از عقل ہیں، اور بجز عوام کے کوئی شخص ان پر یقین نہیں کر سکتا، اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ کے بیان میں ایسی باتیں لکھ دی ہیں جو اعتدال سے متجاوز ہیں، علامہ ابن قیم نے نہایت سختی کے ساتھ اس پر دارو گیر کی ہے اور فلسفیانہ حیثیت سے اس پر اس طرح اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ فضائل اخلاق کی چار قسمیں ہیں:

(۱) ایجابی، مثلاً عزم و استقلال اور اقدام و شجاعت وغیرہ جن کے ذریعہ سے انسان اپنی مملوکہ چیزوں کی حفاظت کرتا ہے اور جو چیزیں اس کو حاصل نہیں ہیں،

(۱) الغزالی ص ۶۱۔ ۶۲ و ۶۴

ان کو حاصل کرتا ہے،

(۲) **اجتماعی،** مثلاً دیانت و امانت جن کی انسان کو تمام معاملات میں ضرورت پڑتی ہے،

(۳) **سلبی،** مثلاً زہد و تقشف جو انسان کو معمولی حالت پر راضی رکھتے ہیں،

(۴) **انفرادی،** مثلاً قناعت ایک ایسی فضیلت ہے جو صرف ایک شخص کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے،

شریعت اسلامی نے ان چاروں قسم کے فضائلِ اخلاق کی تعلیم دی ہے اور ان میں جو تضاد پایا جاتا ہے، اس کو اس طرح رفع کر دیا ہے کہ ہر ایک کے محل و مواقع الگ الگ کر دیے ہیں اور اجتماعی اخلاق کو انفرادی اخلاق پر ترجیح دی ہے، لیکن امام صاحب نے زیادہ تر سلبی اخلاق مثلاً فقر، زہد، توکل، خوف، گمنامی اور خاکساری کے فضائل بیان کیے ہیں، یہی حال انفرادی فضائل کا بھی ہے کہ ان کی کتاب سے صرف وہی لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں جو تجرد و عزلت نشینی کی زندگی بسر کرتے ہیں، اجتماعی زندگی بسر کرنے والے لوگ مثلاً وزراء سفراء اور مدبرین سیاست ان کی کتاب سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۱)،

علامہ شبلی نے الغزالی میں اس اعتراض کی تقریر اس طرح کی ہے کہ "ایشیائی قوموں میں اخلاق کا جو بہتر سے بہتر نمونہ قرار دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان متواضع ہو، حلیم ہو، دشمنوں سے انتقام نہ لے، سخت بات پر اس کو غصہ نہ آئے، لہو و لعب سے بالکل متحرز ہو، شرمگیں ہو، قناعت پسند ہو، متوکل ہو، مجلس میں بیٹھے تو بزرگوں کے سامنے لب نہ ہلائے، ہر شخص سے جھک کر ملے، غرض جتنی خوبیاں ہوں قوت منفعلہ سے تعلق رکھتی ہوں، اس کے مقابلہ میں آج شایستہ قوموں کے نزدیک اخلاق کی عمدگی کا معیار یہ ہے کہ انسان آزاد ہو، دلیر ہو، غیرت مند ہو،

(۱) الاخلاق عند الغزالی ص ۱۸۴، ۱۸۵

باحوصلہ ہو، پرجوش ہو، مہماتِ امور پر اس کی نظر ہو، ہر قسم کے جائز آرام اور لذائذ کا لطف اٹھائے مختصر یہ کہ جو خوبی ہو وہ قوت فاعلہ کا ظہور ہو،

دونوں قسم کے مذکورۂ بالا اوصاف اپنی اپنی جگہ مدح کے قابل ہیں، لیکن ایک کا میلان پست ہمتی اور دوسرے کا بلند حوصلگی کی طرف ہے، اگر کسی قوم میں صرف پہلی قسم کے اوصاف پائے جائیں تو وہ کسی قسم کی ترقی نہیں کر سکتی، ہماری قوم جو روز بروز تنزل کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے، اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ علماء وعظ و پند میں جن محاسنِ اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں، ان میں جوش، بلند ہمتی، عالی حوصلگی، آزادی، دلیری اور عزم واستقلال کا ذکر تک نہیں آتا۔

پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "احیاء العلوم بھی اگرچہ اس داغ سے پاک نہیں، چنانچہ عزم، ثبات، ہمت اور استقلال کا کوئی باب نہیں باندھا ہے، تاہم محاسن اخلاق کی جہاں تشریح کی ہے، اس بات کا خیال رکھا ہے کہ اخلاق کا پلہ رہبانیت، افسردہ دلی اور پست ہمتی کی طرف جھکنے نہ پائے،

بچوں کی ابتدائی تربیت میں سیر، ورزش جسمانی اور مردانہ کھیلوں کو لازمی قرار دیا ہے، اخلاق کے قابلِ اصلاح ہونے کی بحث میں لکھتے ہیں کہ "قوت غضبیہ کا زائل کرنا تہذیب اخلاق میں داخل نہیں، بلکہ مقصود یہ ہے کہ سچی حمیت اور خودداری پیدا ہو، یعنی نہ بزدلی ہو نہ تہور"، پھر لکھتے ہیں کہ "غصہ کا بالکل زائل کرنا کیونکر مقصود ہو سکتا ہے، جب کہ خود انبیاء علیہم السلام غصہ و غضب سے خالی نہ تھے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "میں آدمی ہوں اور مجھ کو بھی اسی طرح غصہ آتا ہے جس طرح اور آدمیوں کو"، آپؐ کی یہ حالت تھی کہ جب آپؐ کے سامنے کوئی ناگوار بات کی جاتی تھی تو آپؐ کا چہرہ سرخ ہو جاتا تھا، البتہ یہ فرق تھا کہ غصہ کی حالت میں بھی آپؐ کی زبان مبارک سے کوئی بیجابات نہیں نکلتی تھی، اسی لیے خدا نے وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ کہا وَالْفَاقِدِيْنَ الْغَيْظَ نہیں کہا"۔

امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق پر جو کچھ لکھا ہے، اگرچہ اس کا زیادہ تر حصہ صوفیانہ تصنیفات سے ماخوذ ہے، تاہم انھوں نے صرف ان ہی پر قناعت نہیں کی ہے، بلکہ ہر وہ چیز جو اخلاق کا ماخذ ہو سکتی تھی اس سے انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے، زکی مبارک نے الاخلاق عندالغزالی میں لکھا ہے کہ اہل عرب کی نظم و نثر میں اخلاق کا کافی ذخیرہ موجود ہے، مدح و ہجو بجائے خود ایک فلسفۂ اخلاق ہے، کیونکہ مدح میں فضائل کا اور ہجو میں رذائل کا بیان ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں فلسفۂ اخلاق سے تعلق رکھتی ہیں، اہل عرب کے خطبات و اشعار کے بعد قرآن و حدیث میں اخلاق کا نہایت مفصل بیان ہے، اس کے بعد اخلاقی کتابیں جن میں سب سے مقدم کلیلہ ودمنہ ہے جس کا ترجمہ فارسی زبان سے ابن مقفع نے عربی میں کیا اور اس کے بعد ادب کبیر اور ادب صغیر دو کتابیں خود فن اخلاق میں لکھیں اور امام صاحب نے ان تمام ماخذوں سے فائدہ اٹھایا، تاہم وہ بالکل مقلد نہ تھے، بلکہ آزاد خیال تھے، انھوں نے بعض باتوں میں اشاعرہ اور شافعیہ کی بھی مخالفت کی ہے لیکن بہر حال وہ قدماء کے نقشِ قدم پر چلتے ہیں اور جہاں اُن کی مخالفت کرتے ہیں، احتیاط کے ساتھ کرتے ہیں، اس طرز تصنیف نے امام صاحب کے فلسفۂ اخلاق میں جامعیت پیدا کر دی ہے اور اس جامعیت کی بناء پر احیاء العلوم نہ خالص فلسفیانہ کتاب ہے، نہ خالص صوفیانہ اور واعظانہ تصنیف بلکہ ایک علمی کتاب ہے اور ابوالحسن شاذلی نے اس پر جو یہ تنقید کی ہے کہ "احیاء العلوم علم پیدا کرتی ہے اور قوت القلوب نور"، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ہم اسی علمی حیثیت سے امام صاحب کے فلسفۂ اخلاق کا خلاصہ نقل کرتے ہیں،

خُلق کی حقیقت خُلق کی حقیقت کے متعلق صوفیہ کے مختلف اقوال ہیں، لیکن درحقیقت انھوں نے خلق کی حقیقت نہیں بیان کی ہے، بلکہ صرف اس کے ثمرات و نتائج بیان کیے ہیں اور ان ثمرات و نتائج کا بھی استقصاء نہیں کیا ہے، اس لیے اس

مسئلہ میں امام صاحب نے ابن مسکویہ کی کتاب کو پیش نظر رکھ کر خلق کی یہ تعریف کی ہے کہ "خلق اور خلق دو لفظ ہیں، جو ساتھ ساتھ استعمال کیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کا خُلق اور خلق اچھا ہے، یعنی اس کے ظاہر و باطن دونوں اچھے ہیں، کیونکہ خلق سے ظاہری صورت اور خلق سے باطنی صورت مراد ہے"۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، جسم و روح، اور ان میں ہر ایک کی بری یا بھلی ایک صورت اور ہیئت ہوتی ہے، اس بنا پر خلق روح کی اس ہیئتِ راسخہ کا نام ہے جس کی وجہ سے افعال کا صدور بلا تکلف اور بغیر غور و فکر کے ہو، اب اگر یہ ہیئت ایسی ہو جس سے ایسے افعال سرزد ہوں جو عقلاً و شرعاً پسندیدہ ہوں تو اس ہیئت کو خوش خُلقی کہتے ہیں اور اگر ناپسندیدہ ہوں تو اس کا نام بد خلقی ہے۔

اس تعریف میں ہیئت راسخہ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اتفاقیہ یا کسی خاص ضرورت کے پیش آجانے سے اپنا مال صرف کر دے تو اس کو فیاض نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اس کی روح میں فیاضی کا ملکۂ راسخہ موجود نہیں ہے، افعال کے لیے تکلف اور بغیر غور و فکر کے سرزد ہونے کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ جو شخص اپنی طبیعت پر زور ڈال کر مال صرف کرتا ہے یا اپنے غصہ کو روکتا ہے تو اس کو فیاض اور حلیم نہیں کہہ سکتے، کیونکہ یہ فعل اس سے بے تکلف ظہور میں نہیں آیا، غرض اخلاقی افعال کے ظہور میں چار چیزیں سامنے آتی ہیں، ایک تو برے یا بھلے افعال، دوسرے ان پر قدرت کا حاصل ہونا، تیسرے برے اور بھلے افعال کا علم ہونا، چوتھے روح کی وہ ہیئت جس سے وہ ان برے یا بھلے افعال کے کرنے پر بے تکلف مائل ہو، لیکن خود فعل کا نام خلق نہیں ہے، کیونکہ بہت سے لوگ فطرۃً فیاض ہوتے ہیں، لیکن ناداری یا کسی مجبوری کی وجہ سے فیاضی کا اظہار نہیں کر سکتے، اسی طرح بعض لوگ فطرۃً بخیل ہوتے ہیں لیکن نام و نمود کے لیے یا اور کسی سبب سے مال صرف کر ڈالتے ہیں،

قدرت کا نام بھی خلق نہیں ہے، کیونکہ بخل اور فیاضی دونوں کے ساتھ قدرت کی نسبت یکساں ہے اور ہر انسان بخل اور فیاضی کی یکساں قدرت رکھتا ہے، علم کا نام بھی خلق نہیں، کیونکہ علم کا تعلق بھی برے اور بھلے دونوں کاموں کے ساتھ یکساں ہے، اب حسن خلق صرف روح کی اس ہیئت کو کہہ سکتے ہیں جس کی وجہ سے انسان میں بخل اور فیاضی کی قابلیت پیدا ہوتی ہے لیکن جس طرح ظاہری حسن صرف دونوں آنکھوں کے حسن کا نام نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ناک، منہ اور گال کو بھی حسین ہونا چاہیے، اسی طرح باطنی حسن کے بھی چار ارکان ہیں، یعنی قوتِ علم، قوتِ غضب، قوتِ شہوت اور قوتِ عدل، اور جب ان چاروں ارکان میں اعتدال و تناسب پیدا ہو جاتا ہے تو حسن خُلق کی تکمیل ہوتی ہے، قوتِ علم کا حسن یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے اقوال میں صدق و کذب کا، اعتقادات میں حق و باطل کا، اور افعال میں نیک و بد کا فرق آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکے، جب اس قوت میں حسن پیدا ہو جاتا ہے تو اس سے حکمت پیدا ہوتی ہے، جو تمام اخلاق حسنہ کی بنیاد ہے، اسی بناء پر خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَمَن يُؤتَ الحِكمَةَ فَقَد أُوتِيَ خَيرًا كَثِيرًا	جس کو حکمت دی گئی ہے اس کو بہت زیادہ بھلائی دی گئی ہے۔

قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ کا حسن یہ ہے کہ وہ حکمت یعنی عقل اور شریعت کے زیر اقتدار ہوں، قوتِ عدل کا حسن یہ ہے کہ وہ قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ کی روک تھام عقل و شریعت کے مطابق کر سکے۔

قوتِ غضبیہ کے حسن و اعتدال کا نام شجاعت اور قوتِ شہوانیہ کے حسن و اعتدال کا نام عفت ہے، لیکن جب قوتِ غضبیہ میں اعتدال باقی نہیں رہتا اور زیادتی کی طرف مائل ہو جاتی ہے تو اس کو تہور کہتے ہیں اور جب اس میں ضعف اور کمی پیدا ہو جاتی ہے تو اس کا نام بزدلی ہے، اسی طرح قوتِ شہوانیہ جب زیادتی کی طرف مائل

ہوتی ہے تو اس کو حرص اور جب کمی کی طرف مائل ہوتی ہے تو اس کو پست حوصلگی سے تعبیر کیا جاتا ہے، ان کے درمیان کا جو درجہ ہے اسی کا نام حسن خلق ہے اور ادھر اُدھر کے دونوں کنارے بداخلاقی میں داخل ہیں، لیکن قوت عادلہ میں دو کنارے نہیں نکلتے، اس کا ضد صرف ایک ہے، یعنی ظلم، حکمت میں جب افراط پیدا ہو جاتی ہے اور اس کا استعمال اغراض فاسدہ میں کیا جاتا ہے تو اس کا نام بدباطنی اور چالبازی ہے جب اس میں تفریط ہوتی ہے تو اس کو حماقت کہتے ہیں، جب ان چاروں ارکان میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے تو تمام محاسن اخلاق کا ظہور ہوتا ہے، عقل کی قوت معتدل رہتی ہے تو حسن تدبیر، جودتِ ذہن، اصابتِ رائے پیدا کرتی ہے، لیکن جب اس میں افراط آتی ہے تو مکر، فریب، حیلہ سازی اور عیاری وغیرہ اخلاق پیدا ہوتے ہیں، تفریط ہوتی ہے تو حماقت، سادہ لوحی، نافہمی اور ناعاقبت اندیشی کی صورت ظہور کرتی ہے، شجاعت کے اعتدال سے فیاضی، خودداری، دلیری، آزادی، علم، استقلال، ثبات، وقار وغیرہ پیدا ہوتے ہیں لیکن جب وہ اعتدال سے ہٹ کر افراط کی طرف مائل ہوتی ہے تو تہور بن جاتی ہے اور اس سے سلسلہ بہ سلسلہ غرور، نخوت، خودپرستی اور خودبینی وغیرہ پیدا ہوتی ہے، جب تفریط کی طرف جھکتی ہے تو ذلت پسندی، کم حوصلگی، بیطاقتی اور دناءت کے قالب میں ظہور کرتی ہے، شہوت کی قوت میں جب کامل اعتدال پیدا ہوتا ہے تو اس کو عفت کہتے ہیں اور یہی مختلف سانچوں میں ڈھل کر مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے، یعنی جود، صبر، درگذر، قناعت، پرہیزگاری، لطیف مزاجی، خوش طبعی، بے طمعی، لیکن جب وہ افراط کی طرف مائل ہوتی ہے تو اس سے حرص، طمع، بے حیائی، بخل، اسراف، ریا، اوباشی، رندی، تملق، حسد اور رشک وغیرہ اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام محاسنِ اخلاق کے اصول صرف چار ہیں، یعنی حکمت، شجاعت، عفت اور عدل، اور بقیہ اخلاق ان ہی کے فروع ہیں، لیکن رسول

اللہ علیہ کے سوا کسی اور شخص کی ذات میں ان چاروں اصول میں کامل اعتدال پیدا نہیں ہوا، آپؐ کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے ان کے درجے اس حیثیت سے متفاوت ہیں، جو شخص ان اخلاق میں رسول اللہ علیہ سے جس قدر قریب ہوگا، اسی قدر وہ خدا سے بھی قریب ہوگا، قرآن مجید نے مسلمانوں کے جو اوصاف بیان کیے ہیں، ان میں ان اخلاق کی طرف اشارہ کیا ہے، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ لَمْ یَرْتَابُوْا وَجَاھَدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اُولٰٓئِکَ ھُمُ الصّٰدِقُوْنَ

مسلمان صرف وہ لوگ ہیں جو خدا پر اور اس کے پیغمبر پر ایمان لائے، پھر اس میں شک نہیں کیا اور اپنی جان و مال سے خدا کی راہ میں جہاد کیا، یہی لوگ سچے ہیں۔

خدا اور رسول پر بغیر شک کے ایمان لانے کا نام یقین کی قوت ہے، جو عقل کا نتیجہ ہے، مال سے جہاد کرنا سخاوت ہے جس کا مفہوم قوتِ شہوت کا ضبط ہے، جان سے جہاد کرنے کا نام شجاعت ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ قوتِ غضبیہ کو عقل و اعتدال کے موافق استعمال کیا جائے، خداوند تعالیٰ نے صحابہؓ کا جو یہ وصف بیان کیا ہے۔

اَشِدَّآءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَمَآءُ بَیْنَھُمْ

کفار پر سخت ہیں اور آپس میں رحم دل،

اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ سختی کا موقع اور ہے اور رحم کا موقع اور، ہر حالت میں سختی اور ہر حالت میں نرمی کوئی کمال نہیں ہے۔

کیا ریاضت و مجاہدہ سے اخلاق میں تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے؟

ایک گروہ کا خیال ہے کہ اخلاق میں تغیر و تبدیلی کی صلاحیت نہیں اور اس نظریہ کو وہ دو دلیلوں سے ثابت کرتا ہے۔

(۱) ایک یہ کہ جس طرح ظاہری صورت میں تبدیلی ناممکن ہے، مثلاً ایک پستہ قد آدمی اپنے آپ کو دراز قامت اور ایک بدصورت آدمی اپنے آپ کو خوبصورت

نہیں بنا سکتا، اسی طرح باطنی صورت میں بھی جس کا دوسرا نام خلق ہے تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

(۲) دوسرے یہ کہ حسن خلق اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ کا بالکل استیصال نہ کر دیا جائے، لیکن طویل ریاضت و مجاہدہ کے بعد بھی تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ یہ دونوں قوتیں انسان کی طبیعت و مزاج کا اقتضاء ہیں، اس لیے ان کا کلی استیصال ناممکن ہے۔

لیکن امام صاحب نے پہلے تو اس نظریہ کو واقعات سے باطل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر اخلاق میں تغیر و تبدیلی کی صلاحیت نہ ہو تو وعظ و پند، اور تعلیم و تربیت بالکل بیکار ہو جائیں، آدمی تو آدمی خود جانوروں کے اخلاق میں تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے، سرکش گھوڑے کو فرمانبردار بنایا جا سکتا ہے، باز، کتے اور بہت سے پرندوں کے اخلاق میں تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے، اس کے بعد امام صاحب نے موجودات کی دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جن کو خدا نے خود کامل طور پر پیدا کیا ہے اور ان میں ہماری قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں، مثلاً آسمان اور آفتاب و ماہتاب بلکہ خود انسان و حیوان کے اعضائے داخلی و خارجی، دوسرے وہ جو ناقص طور پر پیدا کی گئی ہیں، لیکن ان میں کمال کے قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے، مثلاً ایک گٹھلی بذات خود سیب یا کھجور نہیں ہے، لیکن تربیت کے ذریعہ سے اگر اس کو نشو نما دیجائے تو وہ سیب یا کھجور ہو سکتی ہے، قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ اسی دوسری قسم میں داخل ہیں، اس لیے جب ایک گٹھلی میں تربیت کے ذریعہ سے تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے تو قوتِ غضبیہ اور قوتِ شہوانیہ میں کیوں نہیں کیا جا سکتا، البتہ ان فطری قوتوں کی حالت مختلف ہے، بعض آسانی کے ساتھ تغیر کو قبول کر لیتی ہیں اور بعض دیر میں اثر پذیر ہوتی ہیں اور اس اختلاف کے دو سبب ہوتے ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ وہ خود فطرۃً قوی ہوتی ہیں اور دیر تک انسان میں موجود رہتی

ہیں، مثلاً شہوت، غضب اور تکبر کی جو قوتیں انسان میں موجود ہیں، ان میں شہوت کی قوت میں بہ مشکل تغیر پیدا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کا وجود اور تمام قوتوں سے پہلے ہوتا ہے اور بچے میں پیدا ہونے کے ساتھ ہی یہ قوت پیدا ہو جاتی ہے، پھر سات برس کے بعد اس میں غضب کی قوت پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد قوتِ تمیز کا ظہور ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا یہ کہ اخلاق میں اس کے اقتضائے کے موافق عمل کرنے اور اس کے پسندیدہ ہونے کے اعتقاد سے استحکام پیدا ہوتا ہے اور اس حیثیت سے انسان کے چار درجے ہوتے ہیں۔

(۱) ایک تو ان سادہ لوح انسانوں کا درجہ ہے جو حق و باطل اور نیک و بد میں تمیز بھی نہیں کرتے، بلکہ تمام اعتقادات سے خالی ہوتے ہیں اور چونکہ ان کو متواتر لذتوں سے فائدہ اٹھانے کا بھی موقع نہیں حاصل ہوتا، اس لیے ان کی قوتِ شہوانیہ بھی ناقص رہتی ہے، یہی لوگ ہیں جن کا علاج بآسانی ہو سکتا ہے اور ان کو صرف ایک معلم، ایک مرشد، بلکہ صرف ایک محرکِ نفسانی کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ تھوڑی سی مدت میں خوش اخلاق ہو سکتے ہیں۔

(۲) دوسرا درجہ ان لوگوں کا ہے جو برے کام کی برائی سے تو واقف ہیں، لیکن نیک کام کے عادی نہیں ہیں، بلکہ قوتِ شہوانیہ کے انقیاد و استیلاء سے ان کو ان کے برے کام ہی اچھے معلوم ہوتے ہیں، ان لوگوں کا معاملہ پہلے درجے کے لوگوں سے مشکل ہے، کیونکہ پہلے تو ان کے اس ملکۂ راسخہ کی بیخ کنی کرنی ہوگی، جو برے کاموں کی عادت سے پیدا ہو گیا ہے، پھر ان کو نیک کاموں کا خوگر بنانا ہوگا، لیکن اگر احتیاط اور مستعدی سے کام لیا جائے تو یہ لوگ بہر حال اخلاقی اصلاح کے قابل ہیں۔

(۳) تیسرا درجہ ان لوگوں کا ہے جو برے اخلاق کو واجب اور مستحسن سمجھتے ہیں اور اسی قسم کے ماحول میں ان کی تربیت اور نشو و نما ہوتی ہے، یہ لوگ علاج کے

قابل نہیں ہیں اور ان کی نیکی کی توقع شاذ و نادر ہی ہو سکتی ہے۔

(۴) چوتھا درجہ ان لوگوں کا ہے جو اس کے ساتھ برائی ہی کو فضیلت سمجھتا ہے اور اس پر فخر کرتا ہے، اس قسم کے لوگوں کی اصلاح سب سے زیادہ مشکل ہے۔

امام صاحب نے دوسری دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ مجاہدہ و ریاضت سے ان فطری قوتوں کا کلی استیصال مقصود نہیں ہے، کیونکہ قوتِ شہوانیہ ایک فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے، اور وہ فطرۃً ایک ضروری چیز ہے، اگر کھانے کی خواہش نہ ہو تو آدمی مر جائے، اگر مباشرت کی خواہش نہ ہو تو نسلِ انسانی کا خاتمہ ہو جائے، اگر غصہ کی قوت بالکل معدوم ہو جائے تو انسان اپنی مدافعت نہ کر سکے، غرض ان قوتوں کا کلیۃً ازالہ مقصود نہیں، کیونکہ یہ قوتیں خود پیغمبروں میں موجود تھیں، بلکہ اخلاق میں تغیر پیدا کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ان میں اعتدال پیدا کیا جائے۔

خوش اخلاقی کیونکر حاصل ہو سکتی ہے یہ اخلاقی اعتدال دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

(۱) اس کا ایک ذریعہ تو موہبت الٰہی اور فطری کمال ہے، یعنی فطرۃً ایک انسان معتدل الاخلاق پیدا ہوتا ہے اور اس کو کسی معلم یا مودب کی ضرورت نہیں ہوتی، تمام پیغمبروں کو حسنِ اخلاق کا یہی فطری درجہ حاصل ہوتا تھا اور ان کے علاوہ بعض بچے فطرۃً سچے، فیاض اور بہادر پیدا ہوتے ہیں۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریاضت اور مجاہدہ کے ذریعہ سے ان اخلاق کو حاصل کیا جائے، مثلاً اگر ایک شخص فیاض ہونا چاہتا ہے تو اس کو فیاض لوگوں کی طرح بے تکلف مال خرچ کرنا چاہیے، ایک مغرور شخص اگر خاکسار بننا چاہتا ہے تو اس کو ایک مدت تک خاکسارانہ زندگی بسر کرنی چاہیے، اس طرح رفتہ رفتہ فیاضی اور خاکساری اس کا فطری خلق بن جائے گی اور ان کا صدور اس سے آسانی کے ساتھ ہو سکے گا۔

جو اخلاق پسندیدہ ہیں وہ اسی دوسرے طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

اس کے بعد امام صاحب نے تہذیب الاخلاق کے اس دوسرے طریقہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اخلاقی امراض کے علاج کا طریقہ بالکل وہی ہے جو جسمانی امراض کا ہے، مثلاً عام طور پر ہر شخص معتدل المزاج پیدا ہوتا ہے، اس کے بعد غذا اور آب و ہوا کی ناموافقت سے یہ اعتدال قائم نہیں رہتا اور جسمانی امراض پیدا ہو جاتے ہیں، اب ایک ماہر طبیب ہر مرض کا علاج اس کے ضد سے کرتا ہے، اگر مرض کا سبب حرارت ہے تو اس کا علاج برودت سے ہے اور اگر مرض کا سبب برودت ہے تو اس کا علاج حرارت سے کرتا ہے، بعینہ اسی طرح ہر بچہ معتدل الفطرۃ پیدا ہوتا ہے لیکن اُس کے باپ ماں اس فطری اعتدال کو عادت اور تعلیم سے زائل کر دیتے ہیں، اب ایک مصلح اخلاق کا فرض یہ ہے کہ وہ بھی جسمانی امراض کی طرح اس کے مرض کا علاج کرے، یعنی بخل کا علاج فیاضی سے اور غرور کا تواضع سے کرے، لیکن اس طریقہ کے اختیار کرنے سے پہلے مرض کی تشخیص ضروری ہے، یعنی انسان کو پہلے اپنے اخلاقی عیوب سے واقف ہونا چاہیے اور امام صاحب نے اخلاقی عیوب سے واقف ہونے کے چار طریقے بتائے ہیں۔

(۱) شیخ طریقت سے اس بات کی درخواست کرنا کہ وہ عیوب پر مطلع کرتا رہے۔

(۲) اپنے مخلص احباب سے اس بات کا خواہاں ہونا کہ اس کے عیوب پر مطلع کرتے رہیں، حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ ''خدا اس شخص کا بھلا کرے جو میرے عیوب کا تحفہ مجھے بھیجے''۔ امام صاحب اس طریقہ کو لکھ کر لکھتے ہیں کہ ''یہ علاج ہمارے زمانے میں بے سود ہے، احباب یا تو مداہنت کرتے ہیں اور عیوب کو چھپاتے ہیں، یا حسد سے عیوب کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے ہیں اور اگر کوئی شخص ہمارے حقیقی عیوب بتاتا بھی ہے تو ہم اس کو مسرت کے ساتھ نہیں سنتے، بلکہ کہتے ہیں کہ آپ میں بھی تو یہ عیوب موجود ہیں۔

(۳) عیوب پر مطلع ہونے کا بڑا ذریعہ ہمارے دشمن ہیں، ہمارے عیوب خود ہم کو نظر نہیں آتے لیکن دشمن کی نگاہ سے وہ مخفی نہیں رہ سکتے، اس لیے ایک مداہن دوست سے زیادہ ہم اپنے دشمن سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، لیکن یہ تدبیر بھی ہمارے لیے مفید نہیں، ہمارا نفس ہم کو سمجھاتا ہے کہ فی الواقع ہم میں یہ عیوب نہیں، بلکہ دشمن حسد سے ایسا کہتا ہے،

(۴) لوگوں کے اخلاق و عادات کو اپنے عیوب کا آئینہ بنایا جائے، چونکہ افراد انسانی کے عادات و خصائص اکثر ملتے جلتے ہیں، اس لیے جو عیب اوروں میں نظر آئے قیاس کرنا چاہیے کہ ہم میں بھی ہوگا،

ان مباحث کے بعد امام صاحب نے اخلاقی امراض کی تفصیل کی ہے اور ان کے پیدا ہونے کے اسباب اور ان کا طریقۂ علاج بتایا ہے، اخلاقی امراض کا استقصاء ابو طالب مکی، ابن مسکویہ اور دوسرے اہلِ فن نے بھی کیا تھا، لیکن اس میں امام صاحب نے جو موشگافیاں اور نکتہ سنجیاں کیں، قدماء کے یہاں اس کا پتہ بھی نہیں لگ سکتا۔

ابوالبرکات بغدادی

نام و نسب نام ھبۃ اللہ، کنیت ابوالبرکات اور اوحدالزمان لقب ہے، قفطی مختصر الدول اور تتمہ صوان الحکمۃ میں اس کے باپ کا نام ملکا لکھا ہے لیکن ابن ابی اصیبعہ نے اس کا جو سلسلۂ نسب لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے باپ کا نام علی اور دادا کا نام ملکا تھا،

ولادت وہ بلد میں پیدا ہوا لیکن بلد مختلف شہروں کا نام ہے، ایک تو بلد اس قدیم شہر کا نام ہے جو دجلہ کے کنارے موصل کے اوپر آباد ہے اور اس کو فارسی میں شہر آباد کہتے ہیں، دوسرے بلد شہر کرج کو بھی کہتے ہیں، جس کو ابودلفؒ نے آباد کیا تھا، تیسرے بلد ماوراء النہر میں تسف کا بھی نام ہے اور مر رز کو بھی بلد کہتے ہیں، نواحی وجیل میں خطیرہ اور حربی کے قریب جو اعمالِ بغداد میں ہیں ایک اور شہر بلد کے نام سے مشہور ہے، لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ابوالبرکات بغدادی ان میں سے کس شہر میں پیدا ہوا، بہر حال اسکی ولادت تو بلد میں ہوئی لیکن اس نے قیام بغداد میں کیا اس لیے بغدادی مشہور ہوا۔

کسی تذکرہ نویس نے اس کا سال ولادت نہیں لکھا، البتہ بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھا ہے کہ وہ سنہ شمسی کے حساب سے نوے سال تک زندہ رہا اور ۵۴۷ھ میں وفات پائی(۱)، اس لیے اگر اس کے سنِ وفات سے نوے سال نکال دیے جائیں تو ۴۵۷ھ باقی رہتے ہیں، پھر سنہ شمسی کو سنہ قمری میں بدل دیا جائے تو تین سال اور بڑھ جاتے ہیں، اس لیے اس کا سالِ ولادت ۴۶۰ھ قرار پاتا ہے، لیکن علامہ ابن ابی اصیبعہ نے اسکی عمر اسی ۸۰ سال کی لکھی ہے(۲)، اس لیے اگر اس کا

(۱) تتمہ صوان الحکمۃ ص ۱۵۱ | (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۸۰

اعتبار کیا جائے تو اس کا سنہ ولادت ۴۶۷ھ ہوگا،

تعلیم ابوالبرکات بغدادی ایک نامور طبیب ہونے کے ساتھ ایک مشہور فلسفی بھی ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس نے علومِ حکمیہ کی تعلیم کس سے حاصل کی، البتہ اس کی طبّی تعلیم کا آغاز ایک ایسے عجیب طریقے سے ہوا، جس سے اس کے شوق علم اور ذہانت وطبّاعی دونوں کا پتہ چلتا ہے، اس کے زمانے میں ابوالحسن سعید بن ہبۃ اللہ ابن الحسین ایک مشہور طبیب تھا اور طلبہ کی ایک جماعت روزانہ اس سے طبّی تعلیم حاصل کرتی تھی، ابوالبرکات بغدادی بھی اس سے تعلیم حاصل کرنا چاہتا تھا اور اس کے لیے اس نے ہر ممکن کوشش کی، لیکن چونکہ ابوالبرکات بغدادی یہودی تھا اور ابوالحسن یہودیوں کو تعلیم نہیں دیتا تھا، اس لیے اس کو کامیابی حاصل نہیں ہوئی، مجبوراً اس نے اس کے دربان کی خدمت گذاری کا عار گوارا کیا اور اس حیلے سے اس کی ڈیوڑھی میں ایک ایسے مقام پر بیٹھ جاتا تھا، جہاں سے تمام اسباق و مباحث کو سن لیتا تھا، اس نے تقریباً ایک سال اسی حالت میں گذارے، اس کے باپ سعید بن ہبۃ اللہ کی مجلسِ درس میں ایک قابل بحث مسئلہ پیش ہوا اور اس کے تلامذہ اس کو حل نہ کر سکے، اب ابوالبرکات بغدادی موقع پاکر اس کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ "اگر اجازت ہو تو میں بھی اس مسئلے کے متعلق کچھ عرض کروں"۔ اس نے اجازت دی تو اس نے جالینوس کے کلام سے اُس کو حل کیا اور کہا کہ "فلاں مہینہ، فلاں دن اور فلاں وقت میں اس مسئلہ پر بحث شروع ہوئی تھی اور اسی وقت یہ مسئلہ مجھے یاد رہ گیا"، سعید بن ہبۃ اللہ کو اس کی ذہانت اور شوق پر تعجب ہوا اور اس سے دریافت کیا کہ "تم کہاں بیٹھتے تھے؟" ابوالبرکات بغدادی نے بیٹھنے کی جگہ بتائی تو اس نے کہا کہ "جس شخص کی یہ حالت ہو ہم اس کو علم سے محروم نہیں رکھ سکتے، اس وقت سے اس کو اپنے مقربین میں داخل کر لیا اور وہ اس کے اکابر تلامذہ میں شمار کیا جانے لگا(۱)

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۷۸ و ۲۷۹

سعید بن ہبۃ اللہ نے ۴۹۵ھ میں وفات پائی ہے اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ وہ ۴۸۹ھ میں موجود تھا، کیونکہ اسی تاریخ میں میں نے اسکی کتاب تلخیص نظامی پر اس کی ایک تحریر دیکھی ہے، جس کو ابو البرکات بغدادی نے اس سے پڑھا تھا(۱)، اب اگر ابو البرکات بغدادی کا سال ولادت ۴۶۰ھ تسلیم کیا جائے تو اُس وقت اس کی عمر ۲۹ سال اور اگر اس کا سالِ ولادت ۴۶۷ھ قرار دیا جائے تو اس کی عمر ۲۲ سال کی ہوگی۔

درباری تعلقات طبی تعلیم سے فارغ ہو کر ابو البرکات بغدادی نے طبابت کا پیشہ اختیار کیا اور متعدد خلفاء و سلاطین کی خدمت میں رہا، علامہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ وہ خلیفہ مستنجد باللہ کی خدمت میں تھا، مستنجد باللہ ۵۱۸ھ میں پیدا ہوا، ۵۴۷ھ میں اس کے باپ نے اس کو ولی عہد بنایا اور ۵۵۵ھ میں خلافت پائی اور ابو البرکات بغدادی نے ۵۴۷ھ میں وفات پائی ہے، اس لیے وہ مستنجد باللہ کی ولی عہدی سے پہلے اس کی خدمت میں رہا ہوگا، لیکن اس کو سب سے زیادہ فروغ سلجوقیوں کے دور سلطنت میں ہوا اور اسی زمانے سے اس کی کامیاب زندگی شروع ہوئی، چنانچہ علامہ جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ سلاطین سلجوقیہ میں سے ایک بادشاہ بیمار ہوا تو اس نے بغداد سے ابو البرکات بغدادی کو بلایا اور اس کی نہایت خاطر مدارات کی اور جب اس کے علاج سے شفا پائی تو اس کو بہت سا مال و دولت، کپڑے اور سواریاں عطا کیں اور ہبۃ اللہ دولت مند ہو کر نہایت شان و شوکت کے ساتھ بغداد واپس ہوا اور عیش و عشرت کی زندگی بسر کرنے لگا(۲)، قفطی نے اس بادشاہ کا نام نہیں بتایا ہے، لیکن تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سلاطین سلجوقیہ میں محمد بن ملک شاہ(۳) (۴۹۸ھ - ۵۱۱ھ) اس کے بیٹے سلطان محمود (۴) (۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ) اور سلطان مسعود (۵۲۸ھ - ۵۴۸ھ) کی خدمت میں

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۵۵ (۲) اخبار الحکماء قفطی ۲۶۴ و ۲۶۵ (۳) شہرزوری ص ۸۵ (۴) قفطی ۲۲۶

رہا (۱)، خلیفہ مسترشدباللہ العباسی (۵۱۶ھ - ۵۲۹ھ) اور سلطان مسعود کی جنگ میں ابوالبرکات بغدادی گرفتار ہوا (۲)، پھر اس کو سلطان مسعود نے رہا کیا، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ خلیفہ مسترشدباللہ کی خدمت میں بھی رہا ہے،

سلطان سلجوقیہ کی خدمت میں اگرچہ اس نے بہت کچھ جاہ و مال حاصل کیا، لیکن بعض اوقات اس پر مصیبتیں بھی آئیں، ایک بار اس نے محمد بن ملک شاہ کا غلط علاج کیا تو اس نے ایک مدت کے لیے اسکو قید کر دیا (۳)، بعض اور واقعات بھی جو آیندہ آئیں گے، ظاہر ہوگا کہ وہ سلاطین کی خدمت میں ہمیشہ خوف و خطر میں مبتلا رہا، لیکن بہر حال اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ خلفاء و سلاطین کی خدمت میں گذارا۔

مطب اور حلقۂ درس و تدریس خلفاء و سلاطین کی خدمت کے ساتھ وہ عام طور پر بھی مطب کرتا تھا اور لوگوں کو طب کی تعلیم دیتا تھا، قفطی نے ایک صاحب علم کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ ایک بار ابوالبرکات اپنے حلقۂ درس میں سلجوقی بادشاہ کا عطا کردہ سرخ رنگ کے قیمتی اطلس کا خلعت پہنے ہوئے بیٹھا تھا کہ بغداد کے متوسط طبقہ کا ایک آدمی آیا اور کھانسی کی شکایت کی (۴)، پھر اس سلسلے میں اس نے جس عجیب و غریب طریقے سے اس کا علاج کیا ہے، اس کی تفصیل کی ہے، درس و تدریس کے علاوہ اس زمانہ کے اطباء امراض کے متعلق اس سے بہت سے طبی مسائل دریافت کرتے تھے اور وہ ان کو تحریری جواب دیتا تھا یہاں تک کہ ان تحریروں کے مجموعہ نے ایک کتاب کی صورت اختیار کر لی جو ان اطبا میں متداول تھی (۵)،

قبول اسلام ابوالبرکات بغدادی مذہباً یہودی تھا اور عمر کا بڑا حصہ اسی میں گذرا، اخیر عمر میں خداوند تعالیٰ نے اس کو ہدایت دی (۶)، اور اس نے اسلام قبول کیا، لیکن اس نے جن اسباب سے اسلام قبول کیا ان کے متعلق مختلف روایتیں ہیں۔

(۱) شہرزوری ص ۸۶ (۲) ایضاً ص ۸۶ (۳) ایضاً ص ۸۵ (۴) قفطی ص ۲۲۵ (۵) ایضاً ص ۲۲۶ (۶) ایضاً ص ۲۲۴

ایک روایت یہ ہے کہ ایک سلجوقی بادشاہ کے کامیاب علاج کے بعد جب وہ بہت سا مال و اسباب لیکر شان و شوکت کے ساتھ عراق میں واپس آیا تو اس کو معلوم ہوا کہ ابن افلح نے اس کی ہجو میں یہ اشعار لکھے ہیں :

لنا طبيب يهودى حماقته اذا تكلم تبدو فيهِ من فيه

ہمارا ایک یہودی طبیب ہے جب وہ بولتا ہے تو اسکی حماقت اس کے منہ سے ظاہر ہوتی ہے

يتيه والكلب اعلا منه منزلة كانه بعد لم يخرج من التيه

وہ غرور کرتا ہے حالانکہ کتا اس سے بلند رتبہ ہے گویا وہ اب تک وادی تیہ سے نہیں نکلا

جب ہبۃ اللہ نے یہ اشعار سنے تو اس کو اندازہ ہوا کہ اس مال و دولت کے ساتھ بھی اسلام قبول کرنے کے بغیر معزز نہیں ہو سکتا، اس لیے اس نے اسلام قبول کرنے کا عزم بالجزم کر لیا، لیکن اسکی چند نابالغ لڑکیاں تھیں، جو اس کے ساتھ اسلام قبول نہیں کر سکتی تھیں، اس لیے وہ اس کی موت کے بعد اختلاف مذہب کی بنا پر اس کی وارث نہیں ہو سکتی تھیں، اس بنا پر اس نے خلیفۂ وقت سے درخواست کی کہ گو وہ اپنے مذہب پر قائم رہیں لیکن اس کا ترکہ انہی کو بطور انعام کے دیا جائے، خلیفہ نے یہ درخواست منظور کر لی اور اس نے اپنے اسلام کا اعلان کر دیا(۱)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ وہ ایک دن خلیفہ کے دربار میں آیا تو تمام لوگ اس کی تعظیم کو کھڑے ہو گئے، صرف قاضی القضاۃ اس کے یہودی ہونے کی وجہ سے اس کی تعظیم کو کھڑے نہیں ہوئے، اس وقت ابوالبرکات نے کہا کہ "امیر المومنین اگر قاضی القضاۃ صرف اس بنا پر میری تعظیم کو کھڑے نہیں ہوئے کہ میرا مذہب ان کے مذہب کے مخالف ہے تو میں آپ کے سامنے اسلام لاتا ہوں اور محض مسلمان نہ ہونے سے ان کو اپنی تنقیص کا موقع نہیں دے سکتا(۲)۔

تیسری روایت یہ ہے کہ سلطان محمود کی خدمت میں بلاد جبل میں تھا کہ

(۱) قفطی ص ۲۲۵ (۲) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۸۰

اس کی بی بی خاتون جس سے وہ نہایت محبت رکھتا تھا، مر گئی، محمود اس کی موت سے بیقرار ہو کر جزع و فزع کرنے لگا، ابوالبرکات ہی اس کا معالج تھا، اس لیے محمود کی یہ حالت دیکھ کر اس کو اپنے قتل کا خوف پیدا ہوا اور اپنی جان بچانے کے لیے مسلمان ہو گیا(۱)۔

اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالبرکات نے ۵۲۴ھ میں اسلام قبول کیا، کیونکہ سلطان محمود کی بی بی خاتون نے اسی سنہ میں انتقال کیا ہے۔

چوتھی روایت یہ ہے کہ جب خلیفہ مسترشد باللہ عباسی اور سلطان مسعود کی جنگ میں وہ گرفتار ہوا اور اس کے قتل کا وقت آیا تو وہ مسلمان ہو گیا اور اس طرح قتل سے بچ گیا اور سلطان مسعود نے اس کو خلعت دیا(۲) اور اس روایت کی رو سے اس نے ۵۲۹ھ میں اسلام قبول کیا، کیونکہ خلیفہ اور سلطان کے درمیان اسی سنہ میں جنگ ہوئی تھی۔

وفات ۵۴۷ھ میں سلطان مسعود کو درد قولنج ہوا، اس سے پہلے اس کو ایک شیر نے زخمی کر دیا تھا، اس نے علاج کے لیے ابوالبرکات کو بغداد سے بلایا، مگر وہ اچھا نہ ہوا جب لوگوں کو سلطان کی زندگی سے مایوسی ہوئی تو ابوالبرکات کے دل میں اپنی جان کا خوف پیدا ہوا اور وہ دوپہر کے وقت مر گیا اور سلطان نے عصر کے بعد وفات پائی اور ابوالبرکات کا تابوت بغداد لایا گیا(۳)۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی موت غیر طبعی اسباب کا نتیجہ تھی، لیکن قفطی نے لکھا ہے کہ اخیر عمر میں اس کو بہت سے امراض لاحق ہو گئے تھے، اندھا اور بہرا ہو گیا تھا اور جذام و برص میں مبتلا ہو گیا تھا، علاج و معالجہ سے کوئی فائدہ نہیں ہوا اور ان امراض کی تکلیف ناقابلِ برداشت ہو گئی، جب موت کا وقت آیا تو یہ

(۱) قفطی ص ۲۲۶۔ ۲۲۷ (۲) شہرزوری ص ۸۶ (۳) تتمہ صوان الحکمہ ص ۱۵۱

وصیت کی کہ اس کی قبر پر یہ الفاظ لکھے جائیں،

"یہ اوحد الزمان ابوالبرکات ذی العبر صاحب المعتبر کی قبر ہے"۔

جن لوگوں نے اس کی قبر دیکھی ہے، ان کا بیان ہے کہ اس پر یہ الفاظ لکھے ہوئے ہیں (۱)،

اخلاق و عادات اخلاقی حیثیت سے ابوالبرکات بغدادی میں کوئی حکیمانہ شان نہیں پائی جاتی اور یہودیت کا اثر ہر جگہ نمایاں نظر آتا ہے، اس کے اسلام لانے کی جو روایتیں اوپر گذریں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اسلام خلوص و صداقت کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ اس کا مقصد یا تو جاہ و اعزاز کا حصول تھا، یا اپنی جان بچانا مقصود تھا، اس کی غیر طبعی موت کا جو واقعہ بیہقی نے بیان کیا ہے، اس سے بھی اس کی بزدلی ظاہر ہوتی ہے، اس کے معاصرین کے ساتھ اس کے تعلقات بھی غیر شریفانہ تھے، ایک مشہور عیسائی طبیب امین الدولہ بن تلمید اس کا معاصر تھا، دونوں خلیفہ مستضی بامر اللہ (۲) کے دربار سے تعلق رکھتے تھے اور دونوں میں سخت عداوت تھی، لیکن اخلاقی حیثیت سے امین الدولہ نہایت شریف، فیاض اور بامروت تھا، اسکا گھر مدرسہ نظامیہ بغداد سے ملا ہوا تھا، جب اس مدرسہ کا کوئی طالب العلم بیمار ہوتا تھا تو اپنے گھر لاکر اسکا علاج کرتا تھا اور جب وہ اچھا ہو جاتا تھا تو اسکو دو دینار دیکر رخصت کر دیتا تھا، ابوالبرکات میں اس قسم کے شریفانہ اخلاق موجود نہ تھے، اس نے ایک مرتبہ ایک رقعہ لکھا، جس میں امین الدولہ کے متعلق ایسی باتیں لکھیں جسکا صدور اس کے شایانِ شان نہ تھا، رقعہ لکھنے کے بعد کسی خادم کو کچھ دے دلا کر اس پر آمادہ کیا کہ وہ اس کو خفیہ طور پر خلیفہ کے راستے میں ڈال دے خلیفہ نے اس رقعہ کو پایا تو اول اول سخت برہم ہوا اور امین الدولہ کو سزا دینی چاہی، لیکن لوگوں نے اس کو مشورہ دیا کہ

(۱) قفطی ص ۲۲۶ (۲) خلیفہ مستضی بامر اللہ کا دور خلافت ۵۶۶ھ سے شروع ہوا اور ابوالبرکات ۵۴۷ھ میں انتقال کر چکا تھا اس لیے اسکا تعلق اسکے دربار سے نہیں ہو سکتا، غالباً یہ کوئی دوسرا خلیفہ ہوگا

پہلے اس کی تحقیقات کی جائے اور خادم سے یہ دریافت کیا جائے کہ کس نے امین الدولہ پر یہ الزام لگایا ہے، تحقیقات سے معلوم ہوا کہ امین الدولہ کی دشمنی کی وجہ سے ابوالبرکات نے یہ حرکت کی ہے، یہ سن کر خلیفہ ابوالبرکات سے سخت ناراض ہوا اور امین الدولہ کو اس کے تمام مال اور تمام کتابوں پر قبضہ کرنے اور اس کی جان لینے کی اجازت دیدی، لیکن امین الدولہ نے اپنی طبعی شرافت سے کام لے کر ان تمام چیزوں سے درگذر کیا، لیکن ابوالبرکات دربار سے الگ کر دیا گیا اور اس کی قدر و منزلت جاتی رہی(۱)۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی حیثیت سے امین الدولہ اور ابوالبرکات بالکل متضاد واقع ہوئے تھے، بدیع ہبۃ اللہ الاصطرلابی نے ابوالبرکات کے غرور اور امین الدولہ کے تواضع کا دو شعروں میں اس طرح ذکر کیا ہے،

ابوالحسن الطبیب و مقتفیہ ابوالبرکات فی طرفی نقیض

ابوالحسن (امین الدولہ) طبیب اور ابوالبرکات بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں،

فذاک من التواضع فی الثریا وھذا بالتکبر فی الحضیض(۲)

ابوالحسن تواضع سے ثریا تک پہنچ گیا ہے اور ابوالبرکات غرور سے پستی میں گر گیا ہے،

اگرچہ کبھی کبھی امین الدولہ بھی ابوالبرکات پر چوٹ کیا کرتا تھا، لیکن اس میں بھی تہذیب اور متانت بلکہ ادبی شان پائی جاتی تھی، اسلام لانے کے بعد ابوالبرکات اکثر یہودیوں پر لعنت بھیجا کرتا تھا، ایک دن بعض اکابر کی مجلس میں بہت سے لوگ تھے امین الدولہ بھی شامل تھا، یہودیوں کا ذکر چھڑا تو ابوالبرکات نے کہا کہ "خدا یہود پر لعنت بھیجے"، امین الدولہ نے یہ سن کر کہا کہ "ہاں مگر یہود زادوں پر بھی"۔ ابوالبرکات سمجھ گیا کہ اس کا اشارہ اسی کی طرف ہے، لیکن منہ بنا کر خاموش ہو گیا(۳)۔

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۶۰ (۲) قفطی ص ۲۲۶ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۸۰

تصنیفات ابوالبرکات بغدادی نے اگرچہ متعدد کتابیں لکھیں، جن کے نام طبقات الاطباء اور تتمۂ صوان الحکمۃ میں مذکور ہیں، لیکن اس کی سب سے زیادہ مشہور کتاب معتبر ہے جس کو ہماری خوش قسمتی سے دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن نے چھاپ کر شائع کر دیا ہے،

یہ کتاب جیسا کہ اس کے دیباچے سے ظاہر ہوتا ہے اس کی عمر بھر کی فلسفیانہ تحقیقات کا نتیجہ ہے، اس کی تصنیف کی تاریخ یہ ہے کہ جب وہ علومِ حکمیہ کی تحصیل میں مشغول ہوا تو اس کے سامنے قدماء و متاخرین دونوں کی کتابیں موجود تھیں، لیکن یہ دونوں فلسفیانہ ذخیرے اس کے لیے غیر تشفی بخش تھے، کیونکہ قدماء نے ان مطالب کو ایک طرف تو نہایت پیچیدہ عبارت میں ادا کیا تھا، دوسرے ان کی کتابیں نقل و ترجمہ کے ذریعہ سے عربی میں آئی تھیں، اس لیے ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے سے عبارت میں اور بھی زیادہ نقص پیدا ہو گیا تھا، جس کی وجہ سے قدماء کے کلام کا بہت سا حصہ سمجھ میں نہیں آتا تھا، متاخرین نے قدماء ہی کی کتابوں کی شرح کی تھی، لیکن بعض مقامات میں وہ ان کی پیچیدہ عبارتوں کو یا تو حل نہ کر سکے یا قصداً نظر انداز کر دیا، اس لیے ان کی شرحوں کا یہ حصہ ناکافی تھا، لیکن جن مقامات کو حل کیا تھا، اس میں غیر ضروری طوالت اور دوراز کار دلیلوں سے کام لیا تھا اس لیے ان کی شرحیں ہر قسم کے رطب و یابس کا مجموعہ بن گئی تھیں اور ان سے صحیح علم کا حاصل کرنا نہایت مشکل تھا، اب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ تھا کہ غور و فکر کے بعد ان دونوں ذخیروں سے صحیح مطالب کے اخذ کرنے کی کوشش کی جائے، چنانچہ ابوالبرکات بغدادی نے جب ان کتابوں کا مطالعہ شروع کیا تو بعض مسائل میں اتفاق اور بعض میں قدماء کے اقوال سے اختلاف کرنا پڑا، اس طرح ایسے مسائل پیدا ہوتے گئے جو بالکل نئے اور اچھوتے تھے، لیکن اس اتفاق و اختلاف میں اس نے بالکل بے لاگ روش اختیار کی، اگر کسی سے اتفاق کیا تو صرف اس بنا پر نہیں کہ وہ ایک بڑا شخص تھا اور اگر اختلاف کیا تو اس لیے نہیں کہ وہ چھوٹا شخص تھا، بلکہ ہر شخص کی

شخصیت کو نظر انداز کر کے اس نے صرف حق بات کو سامنے رکھا اور موافقت اور مخالفت تبعاً وعرضاً کی،

اس تحقیقات، غور و فکر اور نظر و اعتبار کے بعد جو نئے اور اچھوتے مسائل پیدا ہوئے ان کو اس نے صرف حافظے میں محفوظ نہیں رکھا، بلکہ مزید مراجعت کے لیے یادداشت کی صورت میں لکھتا گیا، بعض اشخاص کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے خواہش کی کہ ان کو ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر لیا جائے، لیکن ابوالبرکات نے ان کی خواہش اس لیے پوری نہیں کی کہ اس کو یہ اندیشہ تھا کہ یہ کتاب ایسے نااہلوں کے ہاتھ میں پڑ جائے گی جو یا تو غور و فکر کی کمی سے اس کے تمام مسائل کو قبول کر لیں گے یا ان سب کی یا بعض مسائل کی تردید کریں گے، تاہم جب یہ یادداشت بہت زیادہ طویل ہو گئی اور اس میں ایسے علوم جمع ہو گئے جن کا ضائع کرنا مشکل تھا اور اسی کے ساتھ لوگوں نے باربار درخواست کی تو اس نے اس یادداشت کو مرتب کر کے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام معتبر رکھا، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس نے اس کتاب میں جو کچھ لکھا ہے اس کو بغیر سوچے سمجھے نقل نہیں کر دیا ہے، بلکہ اس پر تحقیق و اعتبار کی نظر ڈالی ہے اور جس چیز کو سمجھا ہے اس کو بغیر نظر و اعتبار کے قبول نہیں کیا ہے،

لیکن یہ کتاب اس نے خود نہیں لکھی ہے بلکہ اپنے ایک ممتاز اور پرانے شاگرد سے املا کرائی ہے، لیکن دیباچے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کن لوگوں نے اس سے اس یادداشت کو کتاب کی صورت میں مرتب کرنے کی درخواست کی تھی اور کن لوگوں نے اس کا املاء کیا اور کس زمانے میں وہ مرتب کی گئی، مگر طبقات الاطباء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب اسکی عمر بھر کی فلسفیانہ تحقیقات کا نتیجہ ہے اور اس نے اپنی آخری عمر میں اس کو اپنے چند شاگردوں سے لکھوایا ہے، علامہ ابن ابی اصیبعہ لکھتے ہیں کہ ابوالبرکات بغدادی اخیر عمر میں اندھا ہو گیا تھا اور جمال الدین بن فضلان

علی ابن الدہان المنجم، علی یوسف اور علی المہذب بن نقاش سے کتاب معتبر کا املا کراتا تھا(۱)۔

بہر حال اس کے زمانے تک فلسفہ وحکمت کے تمام اجزاء پر کوئی ایسی جامع کتاب نہیں لکھی گئی تھی، جس میں طویل غور وفکر کے ساتھ فلسفیانہ مسائل پر نقد و بحث کی گئی ہو اور یہ تمام مسائل نہایت واضح، صاف اور شستہ عبارت میں لکھے گئے ہوں، ابوالبرکات بغدادی پہلا شخص ہے جس نے اس طرز کی بنیاد ڈالی، اس لیے ہر زمانے میں اس کی یہ کتاب نہایت وقعت کی نگاہ سے دیکھی گئی، علامہ جمال الدین قفطی اس کے حالات میں لکھتے ہیں کہ

"وہ قدماء کے علوم کا عالم تھا اور ان علوم میں قدماء و متاخرین کی کتابوں سے واقفیت پیدا کی اور ان کی جانچ پڑتال کرنے کے بعد جو خالص علم اس کو حاصل ہوا اس میں ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام اس نے معتبر رکھا، اس کتاب میں اس نے صرف منطق، طبعیات، الٰہیات پر لکھا ہے اور ریاضی کو چھوڑ دیا ہے، اس کی عبارت فصیح اور اس کے مقاصد صحیح ہیں اور اس زمانے میں جو کتابیں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں ان میں یہ بہترین کتاب ہے" (۲)۔

ابن ابی اصیبعہ امین الدولہ ابن التلمیذ کے حال میں لکھتا ہے کہ

ابوالبرکات علوم حکمیہ میں ابن التلمیذ سے افضل تھا اور ان علوم میں اس نے بڑی بڑی کتابیں تصنیف کی ہیں، لیکن ان کتابوں کی ضرورت نہیں، اس کے شرف کے لیے صرف اس کی کتاب معتبر کافی ہے (۳)۔

بالخصوص اس کے بعد جن لوگوں نے فلسفیانہ مسائل پر تنقید کرنے میں ناموری حاصل کی انھوں نے اس کا نام نہایت وقعت سے لیا ہے، چنانچہ امام رازی اربعین میں ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ

ابوالبرکات بغدادی جو اکابر فلاسفۂ متاخرین میں ہے، اپنی کتاب معتبر میں خداوند

(۱) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۸۰ (۲) قفطی ص ۲۲۴ (۳) طبقات الاطباء ج ۱ ص ۲۵۹

تعالے کی ذات میں ارادات محدثہ اور علوم محدثہ ثابت کیے ہیں اور اس کا خیال ہے کہ جب تک اس مذہب کو تسلیم نہ کیا جائے خداوند تعالیٰ کو اس عالم کا خدا تسلیم نہیں کیا جا سکتا(۱)۔

امام صاحب نے اپنی تصنیفات میں اس کی کتاب معتبر سے حکمائے قدیم پر بہت سے اعتراضات نقل کیے ہیں، یہاں تک کہ شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام رازی نے حکمائ پر جو اعتراضات کیے ہیں، ان میں اکثر ابو البرکات سے ماخوذ ہیں(۲)۔

امام رازی کے بعد علامہ ابن تیمیہ نے منطق و فلسفہ کی تدوین میں خاص طور پر شہرت حاصل کی اور اس حیثیت سے انھوں نے اپنی تصنیفات میں جابجا اس کا نام نہایت وقعت کے ساتھ لیا، چنانچہ کتاب العقل والنقل میں لکھتے ہیں کہ

ذاتی مقوم اور لازم خارج میں فرق کرنا واقع میں غلط ہے، اس لئے حذاق ائمۃ اہل منطق مثلاً ابن سیناء اور ابو البرکات صاحب المعتبر اعتراف کرتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی کلی فرق نہیں کیا جا سکتا، ابن سیناء نے تین فرق بیان کیے ہیں لیکن یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ ان میں کوئی صحیح نہیں ہے، ابو البرکات نے ابن سینا پر اعتراض کیا ہے جس سے ذاتی مقوم اور عرضی لازم کے فرق کی خرابی ظاہر ہوتی ہے، ائمۂ مشائین نے جو کچھ بیان کیا ہے، ابو البرکات چونکہ اس کی جانچ پڑتال کرتا تھا، اس لیے نہ انکی تقلید کرتا اور نہ ان کی بیجا حمایت کرتا تھا، جیسا کہ اس کے سوا ابن سینا وغیرہ کرتے ہیں(۳)، اسی طرح علامۂ موصوف نے اس کتاب میں متعدد مواقع پر اس کا نام لیا ہے(۴)،

منہاج السنۃ میں بھی اس کا نام بعض موقعوں پر اس حیثیت سے لیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اقوال کتاب و سنت کے مطابق ہوتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں،

ابن سیناء نے ان متکلمین کے درمیان نشو و نما پائی جو صفات کے منکر تھے اور ابن

---

(۱) اربعین ص ۱۱۹ (۲) شہرزوری ص ۱۷۸ (۳) کتاب العقل والنقل ج ۳ ص ۲۲۳ (۴) ایضاً ج ۶ ص ۸۳۔ ۱۱ و ج ۴ ص ۲۵۷

رشد کی نشوونما کلامیہ کے درمیان ہوئی، لیکن ابوالبرکات نے بغداد میں علمائے کتاب و سنت کے درمیان نشوونما پائی (۱)۔

ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ

الٰہیات میں ارسطو کا کلام بہت کم ہے اور اس کے ساتھ اس میں بہت زیادہ غلطیاں بھی ہیں، لیکن ابن سینا وغیرہ نے اس میں وسعت پیدا کی اور الٰہیات، نبوت اسرار آیات، مقامات عارفین، بلکہ معاد ارواح پر بھی بحث کی جو فلسفیوں کے یہاں نہیں تھی، ان میں جو صحیح بات ہے اس میں وہ انبیاء کے طریقے پر چلتے ہیں اور جو غلط ہے وہ ان کے سلف کے اصول فاسدہ پر مبنی ہے، اسی لیے ابن رشد وغیرہ فلسفی کہتے تھے کہ ابن سینا نے وحی و منامات وغیرہ کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس کی طبعزاد باتیں ہیں، اس سے پہلے مشائین نے یہ باتیں نہیں کہی ہیں، لیکن ابوابرکات صاحب معتبر وغیرہ چونکہ انکی تقلید نہیں کرتے تھے اور نظر عقلی کے طریقہ پر بلا تقلید چلتے تھے اور انوار نبوات سے روشنی حاصل کی تھی، اس لیے اس بحث میں ان کا کلام ان لوگوں سے بہتر تھا، چنانچہ ابوالبرکات نے خداوند تعالیٰ کے لیے جزئیات کا علم ثابت کیا اور اپنے سلف کی نہایت عمدہ طریقہ سے تردید کی، اسی طرح خداوند تعالیٰ کے اوصاف وافعال کو ثابت کیا اور اپنے اسلاف کی غلطی ظاہر کی (۲)۔

علامۂ موصوف نے اپنی کتاب "الردعلی المنطقیین" میں بھی جابجا اس کا ذکر اسی غیر مقلدانہ حیثیت سے کیا ہے، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہیں،

ابوالبرکات وغیرہ نے ارسطو کی بہت کچھ تردید کی کیونکہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ ہمارا مقصد حق ہے، کسی خاص قائل اور کسی خاص قول کی بےجا حمایت کرنا ہمارا مقصود نہیں (۳)۔

ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں:

ابوالبرکات صاحب معتبر ان ہی کے طریقہ پر چلا ہے، لیکن اوروں کی طرح اس نے ان لوگوں کی تقلید نہیں کی بلکہ ان لوگوں نے جو کچھ بیان کیا تھا اس کو اپنی نظر و

(۱) منہاج السنۃ ج ۱ ص ۹۸ (۲) ایضاً ص ۹۶ (۳) الردعلی المنطقیین ص ۱۹۹

عقل سے جانچا(۱)۔

غرض انھوں نے اس کتاب کے مختلف مقامات میں ابوالبرکات بغدادی کے اخلاقی مسائل کا ذکر کیا ہے، مثلاً فلاسفہ نے عقول کی تعداد کو دس میں محدود کر دیا تھا، لیکن شیخ شہاب الدین مقتول اور ابوالبرکات بغدادی ان کی تعداد دس سے زیادہ مانتے ہیں(۲)۔

ابوالبرکات بغدادی نے ارسطو پر جو اعتراضات کیے ان کی تردید میں اگرچہ ظہیرالدین علی بن زید البیہقی المتوفی ۵۶۵ھ نے ایک مستقل کتاب لکھی جس کا نام المشترفی نقص المعتبر رکھا(۳)، تاہم اس سے ابوالبرکات کے اعتراضات کی قوت اور صحت میں کوئی فرق نہیں آیا اور تمام محققین نے اس کے اعتراضات کو صحیح تسلیم کیا، مثلاً حکماء دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون کو لازمی سمجھتے تھے، اسی بنا پر افلاک کے لیے حرکتِ مستقیمہ کا انکار کرتے تھے، کیونکہ اگر اس کی حرکت مستقیم ہو تو اس سے پلٹنے میں سکون لازم آئے گا اور افلاک کے سکون سے نظامِ عالم برباد ہو جائے گا، ابوالبرکات بغدادی نے اگرچہ تفصیل کے ساتھ ان حکماء کے دلائل نقل کیے ہیں، لیکن جو لوگ اس سکون کے منکر ہیں ان کے دلائل بھی ذکر کیے ہیں، ان میں ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایک بڑا پتھر مثلاً چکی اوپر سے گرے اور بیچ میں ایک کنکری اسے مل جائے تو وہ بڑا پتھر اسکو اپنے ساتھ لیکر گرے گا اور نیچے کی طرف اس کی حرکت کے لیے جو سکون ضروری تھا اسکو روک دیگا یا کنکری سے ملنے کے وقت وہ کسی قدر ٹھہر جائیگا، پہلی صورت میں تو یہ ثابت ہو جائیگا کہ دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ضروری نہیں ہے لیکن اگر دوسری صورت تسلیم کی جائے تو اس سے لازم آئیگا کہ ایک کنکری نے تھوڑی دیر کے لیے ایک بڑے پتھر کو روک لیا اور یہ محال ہے۔

(۱) الرد علی المنطقیین ص ۲۹۲ (۲) ایضاً ص ۱۲۱ (۳) معجم الادباء ج ۵ ص ۲۱۲

امام رازی نے اس دلیل کو نقل کر کے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ دوسری صورت مستبعد معلوم ہوتی ہے، تاہم ممکن ہے، لیکن بااین ہمہ انھوں نے مباحث مشرقیہ میں فریقین کے تمام دلائل کو کتاب المعتبر سے نقل کر کے یہ فیصلہ کیا ہے کہ جو لوگ دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون کے منکر ہیں ان کے دلائل قوی ہیں (۱)۔

حکمائ نے عناصر کی تعداد اور کیفیات کے متعلق جو رائے قائم کی تھی، ابوالبرکات بغدادی نے ان کی مخالفت کی، مثلاً حکماء صرف چار عناصر کے وجود کو تسلیم کرتے تھے، یعنی پانی، مٹی، ہوا، آگ، لیکن ابوالبرکات نے برف کو بھی ایک مستقل عنصر قرار دیا کیونکہ ان عناصر میں سب سے زیادہ کثیف مٹی، پھر پانی ہے، لیکن برف میں مٹی سے کم اور پانی سے زیادہ کثافت پائی جاتی ہے، اس لیے وہ ان دونوں کے درمیان متوسط درجے کا عنصر ہے (۲)۔

ان عناصر میں حکماء پانی کو سب سے زیادہ سرد مانتے ہیں، لیکن ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک مٹی سب سے زیادہ سرد اور کثیف ہے (۳)، یہ اس کا نظریہ تھا لیکن امام رازی نے شرح اشارات میں اس کو ایک اعتراض کی صورت میں بدل دیا ہے اور لکھا ہے کہ صاحبِ معتبر نے اس سے اختلاف کیا ہے اور اس کے خیال میں مٹی پانی سے زیادہ سرد ہے، کیونکہ برودت کے لیے کثافت اور حرارت کے لیے لطافت لازمی ہے لیکن چونکہ ان عناصر میں مٹی سب سے زیادہ کثیف ہے، اس لیے لازمی طور پر وہ سب سے زیادہ سرد بھی ہے، رہ گئی یہ بات کہ پانی کی ٹھنڈک مٹی کی ٹھنڈک سے زیادہ محسوس ہوتی ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ لطافت کی بنا پر پانی کا اثر مسام تک مٹی سے زیادہ پہنچتا ہے (۴)۔

حکماء کے نزدیک پانی ہوا اور ہوا پانی ہو سکتی ہے، لیکن ابوالبرکات نے اس کی

(۱) مباحث مشرقیہ ج ۱ ص ۶۲۱ (۲) کتاب المعتبر ج ۲ ص ۱۴۸ (۳) ایضاً ص ۱۷۳ (۴) شرح اشارات ص ۱۰۲

مخالفت کی ہے(۱)، اور شیخ نے ہوا کے پانی ہو جانے پر اشارات میں جو دوسری دلیل قائم کی تھی اس پر اولاً تو خود امام رازی نے اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس پر ایک اور اعتراض ہوتا ہے جس کو صاحبِ معتبر نے کیا ہے(۲)، پھر اس اعتراض کو نقل کیا ہے،

ابو البرکات بغدادی کے نزدیک چونکہ ہوا پانی نہیں ہو سکتی اس لیے نہروں، ندیوں، نالوں کے پیدا ہونے کے سبب میں اس نے اور حکماء سے اختلاف کیا ہے، حکمائے کے نزدیک زمین کے اندر جب بخارات محتبس ہو کر ادھر ادھر پھیل جاتے ہیں تو زمین کی برودت سے پانی بن جاتے ہیں اور جب ان کی کثرت ہو جاتی ہے اور زمین کے اندر ان کی گنجایش نہیں رہتی تو زمین پھٹ جاتی ہے اور نہریں وغیرہ پیدا ہو جاتی ہیں، لیکن ابو البرکات کے نزدیک اس کا سبب بارش اور برف کی کثرت ہے اور اس کا استدلال یہ ہے کہ جب برف اور بارش کی کمی ہوتی ہے تو کنوئیں اور نہریں خشک ہو جاتی ہیں اور جب ان کی زیادتی ہوتی ہے تو ان کا پانی بڑھ جاتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیدا ہونے کا سبب برف اور بارش کی کثرت تھی

جن لوگوں کے نزدیک ہوا پانی ہو سکتی ہے، ان کا استدلال یہ تھا کہ کنواں جب کھودا جاتا ہے تو اس میں پانی نہیں ہوتا، لیکن جب کھود کر چھوڑ دیا جاتا ہے تو ایک مدت کے بعد اس میں پانی نکل آتا ہے اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب کھدائی تر زمین تک پہنچ جاتی ہے تو اس کی ہوا پانی ہو جاتی ہے اور جب تک کھدائی خشک زمین تک رہتی ہے، ہوا پانی نہیں ہوتی، لیکن ابو البرکات بغدادی کہتا ہے کہ اگر یہ صورت ہوتی تو کنوؤں کا پانی گرمی میں کیوں کم اور جاڑوں میں بارش ہونے سے کیوں زیادہ ہو جاتا، بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہونا چاہیے، کیونکہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی میں بہ نسبت جاڑے کے زیادہ سرد ہوتا ہے، اس لیے گرمی میں بہ نسبت

(۱) المعتبر ج ۲ ص ۱۶۵ (۲) شرح اشارات ص ۱۰۹

جاڑے کے ہوا زیادہ پانی کیوں نہیں ہوتی، متاخرین فلاسفہ نے بھی ابوالبرکات بغدادی کی رائے کی تائید کی ہے، چنانچہ فاضل یبذی نے ہدایت الحکمۃ کی شرح میں لکھا ہے کہ "حق یہ ہے کہ صاحبِ معتبر نے ان چیزوں کے پیدا ہونے کا جو سبب بیان کیا ہے وہ معتبر ہے، البتہ مصنف نے جو سبب بیان کیا ہے وہ اس کے معتبر ہونے میں مانع نہیں ہے، ابوالبرکات کے استدلال سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ سبب تام نہیں ہو سکتا، یہ نہیں کہ وہ فی الجملہ بھی سبب نہیں ہو سکتا(۱)۔

اسی طرح متحرک ہوا کے پیدا ہونے کے جو اسباب حکمائے قدیم نے بتائے تھے، ان سب کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ ہوا کی حرکت خود اس کی ذاتی حرکت ہے اور اس میں خود قوتِ محرکہ پائی جاتی ہے(۲)۔

لیکن بہر حال اس نقد و بحث سے اس کا مقصد محض فلسفیانہ مسائل کی تردید کرنا نہ تھا، بلکہ صرف حق کی جستجو کے لیے اس نے طویل منزلیں طے کی ہیں اور ہر مذہب کے تمام دلائل کا استقصاء کر کے اخیر میں ایک صحیح دلیل بیان کی ہے، چنانچہ خود لکھتا ہے،

ونجری علی العادة فی توفیة کل مذهب حجة مماقیل ومما لم یقل حتی ینتهی النظر الی الحجة مالتی لا مردلها ولا حجة تبطلها فتعرف الحق لها(۳)

ہم حسب عادت ہر مذہب کی دلیل کا استقصا کر دیتے ہیں، چاہے وہ دلیل بیان کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، یہاں تک کہ نظر ایسی دلیل تک پہنچ جائے جس کی نہ تردید ہو سکے نہ کوئی حجت اس کو باطل کر سکے تاکہ اس سے ہم حق کو معلوم کرلیں،

ارسطو نے اپنی منطق، طبعیات اور الٰہیات کی کتابوں میں مسائل کو جس ترتیب کے ساتھ لکھا تھا اسی ترتیب کے ساتھ ابوالبرکات نے بھی یہ کتاب لکھی ہے

(۱) یبذی ص ۱۰۱ (۲) معتبر ج ۲ ص ۲۱۹ (۳) ایضاً ج ۳ ص ۶۹

اور ہر مسئلہ میں ان ہی حکماء کی رائے بیان کی ہے، جو قابلِ اعتبار تھے اور اسی کے ساتھ وہ رائیں بھی بیان کی ہیں جن کا ذکر کسی نے نہیں کیا تھا، اس لیے اس کتاب میں بہت سے ایسے مباحث آ گئے ہیں جن کا پتہ بھی متاخرین کی کتابوں میں نہیں مل سکتا، مثلاً نباتات اور حیوانات کے متعلق جو مباحث اس کتاب میں ہیں وہ متاخرین کی کتابوں میں سرے سے مذکور ہی نہیں ہیں، اس لیے ان کے متعلق ہم کو حکمائے یونان کی رائیں صرف اسی کتاب سے معلوم ہو سکتی ہیں، خالص اسلامی الٰہیات کے مسائل مثلاً نبوت، معجزہ، وحی والہام وغیرہ سے حکمائے یونان نے بحث نہیں کی تھی، ابن سیناء وغیرہ نے ان مسائل کو الٰہیات کی کتابوں میں شامل کیا اور ان پر عقلی دلائل قائم کیے، ابوالبرکات بغدادی نے بھی چونکہ اس کتاب کی ترتیب میں ارسطو کی روش اختیار کی، اس لیے اس نے بھی مستقل طور پر ان مسائل کا ذکر نہیں کیا، تاہم متکلمین اور حکمائے اسلام نے اسلامی الٰہیات کے جو جدید مسائل فلسفہ والٰہیات کی کتابوں میں شامل کر دیے تھے، اس کا اثر ابوالبرکات بغدادی پر بھی پڑا ہے اور اس نے ضمناً و مستقلاً ان میں بعض مسائل کا ذکر کیا ہے، مثلاً حکماء میں یہ اختلاف ہے کہ تمام نفوس انسانی کی حقیقت ایک ہے، یا وہ باہم مختلف النوع اور مختلف الحقیقۃ ہیں؟ اگر تمام نفوس کو مختلف الحقیقۃ تسلیم کر لیا جائے تو نبوت کا اثبات نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے، ابوالبرکات بغدادی نے اس پر نہایت طویل بحث کی ہے اور اخیر میں لکھا ہے کہ نفس کے متحد النوع اور متحد الحقیقۃ ہونے پر کوئی قابلِ یقین دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے، بلکہ وہ مختلف الحقیقۃ ہیں اور ارسطو کا ایک قول بھی اسی کے موافق منقول ہے، وہ کہتا ہے کہ "شرافت ایک ذاتی ملکۂ نفسانیہ ہے، مصنوعی نہیں ہے، ہم کو معلوم ہے کہ انسانوں میں شریف اور غیر شریف دونوں ہیں، حالانکہ اگر نفوس متحد الحقیقۃ ہوں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ تمام انسان شریف ہو جائیں، اس سے زیادہ صریح اس کا یہ قول ہے کہ شرافت پہلی اور ذاتی طبیعت ہے،

دوسری اور کسی طبیعت نہیں ہے"، جن حکماء نے نبوت کو ثابت کیا ہے ان کی بنیاد نفس کی حقیقت کے اسی اختلاف پر ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نبوت شریف نفس کی خاصیت ہے، ان میں بعض حکماء کہتے ہیں کہ جو مزاج اس نفس کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، وہ بہت کم پیدا ہوتا ہے کبھی کبھی پیدا ہوتا ہے، تو وہ مزاج اس کے موافق ہو جاتا ہے اور جو افعال جسمانی ہوتے ہیں یا ان میں حرکت اور تغیر و استحالہ پایا جاتا ہے ان کے متعلق اس میں متعدد خواص پیدا ہو جاتے ہیں، اب ان حکماء کے اقوال سے ابوالبرکات بغدادی یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ نفس ایسے وزنی جسم کے منتقل کرنے کی قدرت رکھتی ہے جس سے اور لوگ عاجز ہوتے ہیں، وہ آگ کو سرد ہوا، ہوا کو پانی، پانی کو ہوا اور لاٹھی کو اژدہا بنا سکتا ہے، اور یہ کوئی عجیب بات نہیں کیونکہ جو طبیعت روٹی کو خون کی شکل میں بدل سکتی ہے وہ اس سے قوت، مرتبہ، اور احوال و خواص میں کم ہے (۱)۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حکمائے یونان نے اگرچہ بذات خود نبوت پر بحث نہیں کی ہے تاہم ان کے اقوال سے نبوت و معجزہ پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

اسی قسم کے مسائل میں ایک مسئلہ وجود جن کا بھی ہے، ارباب شریعت ان کے وجود کے قائل ہیں اور حکمائے قدیم مثلاً افلاطون وغیرہ بھی ان کے وجود کے قائل تھے لیکن ابوالبرکات بغدادی ابتداء میں ان کے وجود کا منکر تھا اور اس کی دلیل یہ تھی کہ جن اگر متحیز یعنی جسم ہیں تو ان کو عام طور پر نظر آنا چاہیے، جیسا کہ تمام حیوانات کے جسم نظر آتے ہیں، لیکن اگر وہ ارواح ہوائیہ بخاریہ کی طرح لطیف اور غیر مرئی ہیں، لیکن اسی کے ساتھ وہ مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں تو وہ صرف ان ہی لوگوں کو کیوں نظر آتے ہیں جو ان کو دیکھنے کی خبر دیتے ہیں، اسی کے ساتھ ان کا وجود کیونکر قائم رہ سکتا ہے، حالانکہ وہ ہوائی مخلوق ہیں اور ہوا کو ہر چیز توڑ پھوڑ سکتی

(۱) معتبر ج ۲ ص ۳۸۶۔۳۸۷

ہے، انسان کی ہوائی روح قلب میں رہتی ہے، جو جسم کے غلاف کے اندر ہڈی، گوشت اور چمڑے سے ڈھکا ہوا رہتا ہے، اس لیے اس کے اجزاء کو کوئی چیز پراگندہ نہیں کر سکتی اسی کے ساتھ اس کے جو اجزاء تحلیل ہوتے رہتے ہیں، ان کا بدل ماتحلل بھی پہنچتا رہتا ہے، اس لیے وہ باقی رہتی ہے، لیکن جو ہوائی مخلوق (جن) کسی قسم کے غلاف کے اندر محفوظ نہیں ہے اور اس کو بدل ماتحلل بھی بہم نہیں پہنچتا وہ تند و تیز ہواؤں سے کیونکر محفوظ رہ سکتی ہے،

لیکن بعد کو غالباً اسلام کے اثر سے اس کے اس خیال میں تبدیلی پیدا ہوئی اور اس نے جن کے وجود کو تسلیم کر لیا اور اس پر یہ دلیل قائم کی کہ ہمارے جسم کے اندر جو ہوائی روح ہے گو وہ قلب میں محفوظ رہتی ہے لیکن اس کے اجزاء ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں، البتہ سانس لینے سے قلب میں جو ہوا پہنچتی رہتی ہے وہ ان کا بدل ماتحلل ہوتی رہتی ہے، اس لیے وہ بذات خود باقی نہیں رہتی بلکہ وہ اجزاء باقی رہتے ہیں جو اس کے مشابہ ہیں، جو چیز بذات خود باقی رہتی ہے وہ نفس انسانی ہے جو اس ہوائی روح کا محل ہے اور یہی نفس ہوا کے ذریعہ سے اس روح کو بدل ماتحلل پہنچاتی رہتی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ایک نفس ایسی ہو جو جسم کے اندر نہ ہو اور وہ ان ہوائی روحوں یعنی جنوں کا محل ہو اور وہ بذات خود ہمیشہ قائم رہے اور ان روحوں کے جو اجزاء فنا ہوتے رہیں ان کے بجائے دوسرے اجزاء بطور بدل ماتحلل کے پیدا ہوتے رہیں، اس لیے یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ہوا وغیرہ سے یہ ہوائی روح کیونکر محفوظ رہ سکتی ہے، کیونکہ گو وہ فنا ہوتی رہتی ہے لیکن اس کا بدل ماتحلل اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے اور یہی نفس انکو قائم رکھتا ہے، مثلاً آئینے میں انسان کی جو شکل نظر آتی ہے، اس میں اس کے سکون سے سکون اور اس کی حرکت سے حرکت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ شکل ایک نہیں ہوتی بلکہ ایک دوسرے کے مشابہ اور اس کا بدل ہوتی ہے، اسی طرح یہ نفس بذات خود باقی رہتا ہے اور روحیں بدلتی رہتی ہیں، لیکن آئینے کی

شکلوں کی طرح وہ دیکھنے والے کو ایک ہی نظر آتی ہیں، اس لیے جو لوگ پیغمبروں کے قول یا خارجی مشاہدے کی بنا پر جنون کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں ان کا اعتقاد کوئی قابل انکار چیز نہیں (۱)۔

نفس انسانی پر اس نے نہایت مفصل بحث کی ہے اور اسی سلسلے میں بہت سے شرعی مسائل کا اثبات کیا ہے، اس کے نزدیک نفوس شریفہ میں بذات خود ایسی قوت اور ایسی خاصیت پائی جاتی ہے جس سے عجیب و غریب امور سرزد ہو سکتے ہیں اور ان کے لیے کسی خارجی علت کی ضرورت نہیں ہوتی، اس نے خود اپنے ذاتی مشاہدے سے اس قسم کی متعدد عجیب و غریب باتیں بیان کی ہیں، خود اس نے ۳۰ سال تک بغداد میں ایک اندھی عورت کو دیکھا ہے جس کے سامنے لوگ چھپا کر چیزیں لے جاتے تھے اور وہ ان کی نوعیت، شکل و مقدار وغیرہ سب کچھ بتا دیتی تھی (۲)، اس کے ایک صوفی دوست محض اپنی ہمت کے تصرف سے جلتے ہوئے چراغ کو بجھا دیتے تھے، اس واقعہ کو لکھ کر وہ لکھتا ہے کہ جب نفس بذاتِ خود ایک جوہر قائم ہے، عرض نہیں اور اس کو کائنات پر غلبہ حاصل ہے اور وہ عناصر میں تصرف کر سکتی ہے تو تم کیوں ان باتوں کو عجیب سمجھتے ہو اور یہ کیوں ضروری ہے کہ اس کا فعل خود اسی بدن تک محدود رہے جس میں وہ موجود ہے اور دوسرے جسم پر اس کا اثر نہ ہو (۳)،

ان مشاہدات کے بیان کرنے کے بعد وہ لکھتا ہے کہ بعض لوگ ایک فن میں حیرت انگیز باتیں پیدا کرتے ہیں لیکن اس سے آسان فن میں وہ بالکل عاجز و درماندہ ہوتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نفوسِ انسانی کی نوعیتیں، طبیعتیں اور فطرتیں مختلف ہیں، اس لیے پیغمبر کا نفس دوسرے نفوس سے زیادہ اشرف ہوتا ہے اور اسی بنا پر وہ خالق اور مخلوق کے درمیان سفیر بن سکتا ہے، اس سے جو معجزات خدا کے حکم سے صادر ہوتے ہیں وہ اس کی نفس کی خاصیت ہوتے ہیں، جس کو قدرت

(۱) معتبر ج ۲ ص ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۵ (۲) ایضاً ص ۴۲۳ (۳) ایضاً ص ۴۳۵

خداوندی نے اس کے لیے مخصوص کر دیا ہے، وہ اپنی روحانیت کی وجہ سے ملائکہ کے گروہ میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنے صفائے نفس سے ان کے بھیدوں سے واقف ہو جاتا ہے، اس لیے ان کی وجہ سے اس کے نزدیک غیب شہادت بن جاتا ہے اور ایک چیز کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ اس سے واقف ہو جاتا ہے، اس کے علم کی کتاب صحیفہ کائنات ہے اور وہ اس کو اپنے دل کی زبان سے پڑھتا ہے، اس کا استاد اس کا خدا اور اس کے شریکِ درس ملائکہ ہوتے ہیں، پھر کونسا علم اس کو نہیں حاصل ہو سکتا، تم اگر انصاف کرو گے تو تم کو معلوم ہو جائیگا کہ کائنات ہی ایک ایسی کتاب ہے جس میں غلطی نہیں ہے (۱)۔

موت کے بعد نفس کے متعلق حکماء میں یہ اختلاف ہے کہ وہ باقی رہتی ہے، یا فنا ہو جاتی ہے، ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک وہ باقی رہتی ہے اور گو وہ اس صورت میں تناسخ کا قائل نہیں، لیکن اسی کے ساتھ وہ دوبارہ اپنے پہلے جسم میں واپس بھی آسکتی ہے، اس لیے معاد جسمانی اس کے نزدیک محال نہیں ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ وحی اور پیغمبروں کی روایتوں کی بنا پر جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ نفوس دوبارہ اپنے اپنے بدنوں میں واپس آئیں گی اس بیان سے اس کا انکار نہیں لازم آتا، بالخصوص جب خدا اس کو چاہے، کیونکہ متعلق اور متعلق بہ دونوں حیثیتوں سے یہ ممکن ہے (۲)۔

ایک فصل میں اس نے اخروی سعادت و شقاوت کے روحانی ہونے پر نہایت لطیف بحث کی ہے، لیکن اسی کے ساتھ شریعت میں اچھے اور برے اعمال پر ثواب و عذاب کے متعلق جو وعد و وعید آئے ہیں انکا منکر نہیں ہے، چنانچہ اس فصل کے اخیر میں لکھتا ہے کہ نیکیوں پر ثواب اور برائیوں پر عذاب وہی خدا دے سکتا ہے جس نے نیکیوں کا حکم دیا ہے اور برائیوں سے روکا ہے اور اسی قدر دے سکتا ہے جسکا

---

(۱) معتبر ج ۲ ص ۴۳۶ و ۴۳۷ (۲) ایضاً ص ۴۴۳ و ۴۴۴

اس نے وعدہ کیا ہے، کیونکہ وہ قدرت رکھتا ہے۔ سچا ہے جھوٹ نہیں بولتا اور وعدہ خلافی نہیں کرتا، جیسا کہ ہم انکو اپنے موقع پر اسکے بعد بیان کرینگے، لیکن نظری بحث اور قیاسی استدلال سے اسکا علم نہیں ہو سکتا اور جس شخص کا یہ خیال ہے کہ ہر حق قیاسی استدلال سے معلوم ہو سکتا ہے اسکو یہ معلوم نہیں ہے کہ ہر علم کا طریقہ جدا ہے اور جو شخص اس طریقہ پر نہیں چلتا اسکو وہ علم حاصل نہیں ہو سکتا، اگر ایک ہندسہ داں، طبعیات کے ایک عالم سے یہ کہے کہ حرارت غریزیہ اور آگ کی حرارت میں جو فرق ہے اسکو اقلیدس کی شکل سے مجھ کو سمجھادو تو طبعیات کا عالم اس کی ہنسی اڑائیگا کیونکہ اس فرق کے سمجھانے کا یہ طریقہ نہیں ہے، بعینہ یہی حال اس شخص کا ہے جس نے نظری بحث سے ایسے علم کو حاصل کرنا چاہا جو صرف روایت کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، اس قسم کے علم کے متعلق صرف یہ احتیاط کرنی چاہیے کہ مخبر سچا ہے، قادر ہے اور وہ چیز جس کی خبر دی گئی ہے ممکن ہے، یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک قادر اور سچا شخص اپنے وعدہ وعید کو پورا نہ کر سکے، حالانکہ وہ عالم، خالق اور مبدی ومعید ہے(۱)۔

غرض فلسفیانہ مسائل کے استقصاء کے ساتھ اس نے مذہبی مسائل کے متعلق بھی جا بجا ایسی رائیں ظاہر کر دی ہیں جن سے اہلِ مذہب کے خیالات کی تائید ہوتی ہے اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ اسی بناء پر اس کے مداح ہیں۔

(۱) معتبر ج ۲ ص ۴۴۹ و ۴۵۰

حکیم ابوالقاسم الحسین بن الفضل الراغب الاصفہانی

منطق اور فلسفہ میں انھوں نے کوئی کتاب نہیں لکھی ہے اور نہ منطق و فلسفہ کے متعلق ان کی تحصیل علمی کا کچھ حال معلوم ہوتا، یہی وجہ ہے کہ جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں اور علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں ان کا حال نہیں لکھا ہے، لیکن بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ میں ان کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے،

کان من حکماء الاسلام وھوالذی جمع بین الشریعة والحکمة فی تصانیفه وکان حظه من المعقولات اکثر	وہ حکمائے اسلام میں تھے اور انھوں نے اپنی تصانیف میں شریعت اور حکمت میں تطبیق دی ہے اور معقولات میں ان کا حصہ بہت زیادہ تھا،

لیکن حالات انھوں نے بھی نہیں لکھے، البتہ سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں ان کا تذکرہ کیا ہے اور مفتاح السعادۃ اور کشف الظنون میں ان کی تصنیفات کا جہاں ذکر آیا ہے یہی حالات نقل کر دیے ہیں، لیکن یہ حالات نہایت مختصر اور ایسے جامع معقول و منقول کی حیثیت کے لحاظ سے نہایت نامکمل ہیں۔

بہر حال ان کی کنیت ابوالقاسم اور نام حسین تھا، باپ کا نام کشف الظنون اور تتمۂ صوان الحکمۃ میں فضل لکھا ہے، لیکن بغیۃ الوعاۃ اور مفتاح السعادۃ میں ان کے باپ کا نام مفضل بتایا ہے، سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں ان کا جو مختصر حال لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "وہ پانچویں صدی کی ابتدا میں تھے اور میرا خیال تھا کہ وہ معتزلی ہیں، لیکن عبدالسلام کی کتاب قواعد الصغریٰ کی پشت پر میں نے شیخ بدرالدین زرکشی کے قلم کی لکھی ہوئی یہ عبارت دیکھی ہے کہ "امام فخرالدین رازی نے تاسیس التقدیس میں یہ لکھا ہے کہ ابوالقاسم راغب ائمہ سنت میں تھے اور انھوں نے ان کو امام غزالی کا ہمسر قرار دیا ہے"، یہ نہایت مفید بات ہے کیونکہ اکثر لوگ ان کو معتزلی

خیال کرتے ہیں(۱)۔

اس سے زیادہ ان کے حالات اور کسی کتاب میں نہیں ملتے، سالِ ولادت تو معلوم نہیں، سیوطی کے بیان سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی کی ابتدا میں تھے اور براکلمن نے ان کا سالِ وفات ۵۰۲ھ لکھا ہے،

تصنیفات ان کی تصنیفات حسب ذیل ہیں،

مفردات القرآن	قرآن مجید کے مفرد الفاظ کے معانی کے متعلق نہایت مشہور اور مستند کتاب ہے اور مصر میں چھپ گئی ہے،
کتاب الذریعۃ الیٰ مکارم الشریعۃ	فن اخلاق میں ہے اور مصر میں چھپ گئی ہے، علامہ شبلی مرحوم نے الغزالی میں لکھا ہے کہ اس میں کسی قدر فلسفہ کی جھلک پائی جاتی ہے،
اقانین البلاغۃ	نام سے معلوم ہوتا ہے کہ فن بلاغت میں ہے،
محاضرات	
غرۃ التنزیل ودرۃ التاویل	انھوں نے ایک تفسیر بھی لکھی تھی، جس کا تذکرہ مفتاح السعادۃ میں کیا گیا ہے، غالباً یہ وہی تفسیر ہے، بہر حال اس تفسیر کو انھوں نے پورا نہیں کیا اور بیضاوی نے اپنی تفسیر میں اس سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا ہے،
کلمات الصحابہ	ــــــــــــــ
تفصیل النشاتین وتحصیل السعادتین	ــــــــــــــ

(۱) بغیۃ الوعاۃ ص ۳۹۶

بیہقی نے جس حیثیت سے راغب اصفہانی کو حکمائے اسلام میں داخل کیا ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے شریعت اور حکمت میں تطبیق دی ہے اور بیہقی نے ان کی کتاب تفصیل النشاتین کی تھوڑی سی جو عبارت نقل کی ہے اس سے بھی اس خصوصیت کا پتہ چلتا ہے، چنانچہ اس عبارت کا ایک فقرہ یہ ہے،

بین العقل والشرع تظاهر و یفتقر احدهماالی الأخر	عقل اور شریعت دونوں باہم ایک دوسرے کے معاون ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج ہیں،

البتہ ان کی تصنیفات میں صرف ان کی تفسیر غرۃ التنزیل و درۃ التاویل اور تفصیل النشاتین سے اس حکیمانہ خصوصیت کا پتہ چل سکتا تھا، لیکن افسوس ہے کہ یہ دونوں کتابیں موجود نہیں ہیں، لیکن کتاب الذریعہ الی مکارم الشریعہ سے بھی کسی قدر اس خصوصیت کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ انھوں نے اس کتاب میں جابجا قرآن مجید کی جو آیتیں استشہاد میں پیش کی ہیں انکی تفسیر کہیں تو اصولِ عقلی کے مطابق کی ہے اور کہیں عقلی نتائج نکالے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر لکھا ہے کہ انسان کی آخری منزل صرف آخرت ہے، لیکن چونکہ آخرت کی راہ میں گمراہیاں اور تاریکیاں کثرت سے پیش آتی ہیں، اس لیے ان سے بچنے کے لیے خدا نے ہم کو عقل دی ہے، اپنی کتاب کو ہم پر نور بنا کر نازل کیا ہے اور اپنی عبادت کا حکم دیکر ہماری حفاظت کے لیے ایک قلعہ بنا دیا ہے، چنانچہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ	اللہ تعالیٰ نور دینے والا ہے آسمانوں کا اور زمین کا، اس کے نور کی حالت (عجیبہ) ایسی ہے جیسے ایک طاق ہے، اس میں ایک چراغ ہے، وہ چراغ ایک قندیل میں ہے، وہ قندیل ایسا ہے جیسے ایک چمکدار ستارہ ہو، وہ چراغ ایک نہایت مفید درخت سے

يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ط

(نور۔ ۵)

روشن کیا جاتا ہے کہ وہ زیتون ہے، جو نہ پورب رخ ہے، نہ پچھم رخ ہے، اس کا تیل اگر اس کو آگ بھی نہ چھوے تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود بخود جل اٹھے گا، نور علیٰ نور ہے، اللہ تعالےٰ اپنے نور تک جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے،

اس آیت میں خداوند تعالیٰ نے عقل کی مثال چراغ کے ساتھ، مسلمان کے سینے کی مثال طاق کے ساتھ، اس کے دل کی مثال قندیل کے ساتھ، دین کی مثال زیتون کے درخت کے ساتھ دی ہے اور اس کو نہ پورب کے رخ کا نہ پچھم کے رخ کا اس لیے بتایا ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ افراط و تفریط سے محفوظ ہے، قرآن مجید کی مثال زیتون کے تیل کے ساتھ دی ہے اور بیان کیا ہے کہ جس طرح زیتون کا تیل چراغ کی روشنی کو بڑھاتا ہے اسی طرح قرآن مجید عقل کی روشنی کو بڑھاتا ہے اور گو عقل اسکی تائید نہ کرے لیکن اپنی وضاحت کی وجہ سے کافی ہے، پھر فرمایا ”نُوْرٌ عَلٰى نُوْر“ یعنی قرآن کا نور اور عقل کا نور، اور یہ بیان کیا کہ اس کے لیے خدا جس کو چاہتا ہے مخصوص کر لیتا ہے (۱)۔

ایک باب یہ باندھا ہے کہ علم نفوس انسانی میں فطرۃً موجود ہے اور اس سلسلے میں بعض آیتوں کی تفسیر عقلی اصول کے مطابق کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ”انسان علم و حکمت کی کان ہے اور وہ اس میں بالقوی فطرۃً قائم و ثابت ہیں، جس طرح پتھر میں آگ، گٹھلی میں درخت، پتھر میں سونا اور زمین کے اندر پانی ہوتا ہے، لیکن وہ ڈول اور رسی کے بغیر نہیں مل سکتا اور بعض پانیوں کے نکالنے کے لیے کھودنے اور سخت محنت کی ضرورت ہوتی ہے، اگر محنت کی جائے تو وہ مل سکتا ہے، ورنہ یونہی غیر منتفع حالت میں پڑا رہے گا، نفوس انسانی میں علم کی بھی یہی حالت

(۱) الذریعہ ص ۹۔ ۱۰

ہے، بعض علوم تعلیم بشری کے بغیر حاصل ہو جاتے ہیں، جیسے الہام [illegible]
ان پر علوم کا فیضان ملاء اعلیٰ سے ہوتا ہے، بعض تھوڑی [illegible]
ہیں اور بعض مشکل سے حاصل ہوتے ہیں، جیسا کہ عام [illegible]
علوم نفوس میں فطرۃً موجود ہیں، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ	اور [illegible]
ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ	پشت [illegible] ان کی [illegible]
بِرَبِّكُمْ ط قَالُوْا بَلٰى ط شَهِدْنَا	[illegible] کے متعلق اقرار [illegible]
(اعراف ـ ۲۲)	رب نہیں ہوں، [illegible]
	نہیں، ہم سب اس واقعہ کے گواہ [illegible]

لیکن ان کے نفوس کا اقرار اس علم کی بنا پر ہے جو ان کی عقلوں میں موجود ہے، ورنہ زبانی اقرار تو تمام لوگوں نے نہیں کیا، اس سلسلے میں انھوں نے قرآن مجید کی اور بہت سی آیتیں نقل کی ہیں اور ان کو اسی فطری علم پر محمول کیا ہے(۱)، اسی طرح انھوں نے مختلف مواقع پر جو آیتیں اور حدیثیں نقل کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اعتدال کے ساتھ عقل و نقل میں تطبیق دینے کی طرف مائل ہیں، لیکن ان کی اس کتاب کا یہ اصلی موضوع نہیں ہے، بلکہ وہ فن اخلاق کی کتاب ہے اور اس میں انھوں نے اخلاقی فضائل و رذائل پر حدیث و قرآن سے استدلال کیا ہے، تاہم ان کی کتاب میں جیسا کہ مولانا شبلی مرحوم نے الغزالی میں لکھا ہے فلسفہ کی جھلک موجود ہے، مثلاً فلسفۂ اخلاق کا یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ اخلاق میں تغیر و اصلاح کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ راغب اصفہانی نے دونوں فریق کے دلائل نقل کیے ہیں اور ان میں تطبیق دی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "اخلاق کی تغیرپذیری کے متعلق لوگوں میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ خلقت کی جنس سے ہے اور کوئی شخص اپنی فطرت میں تغیر کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا، اگر بھلی ہے تو بھلی رہے

(۱) الذریعہ ص ۸۱ ـ ۸۲

گی بری ہے تو بری رہے گی، مخلوق کو خالق کے فعل میں تغیر کرنے کی قدرت حاصل نہیں ہے لیکن بعض لوگوں کے نزدیک اخلاق میں تغیرپذیری کی صلاحیت موجود ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے دو قسم کی چیزیں پیدا کی ہیں، ایک تو یہ کہ انسان ان میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا، مثلاً آسمان و زمین اور شکل و صورت، دوسرے یہ کہ خدا نے ایک چیز پیدا کر دی ہے، اس میں ایسی قوت ودیعت کر دی ہے کہ انسان اس کو کمال کے درجے پر پہنچا سکتا ہے اور اس کی حالت میں تغیر پیدا کر سکتا ہے، اگرچہ وہ اس کی ذات کو نہیں بدل سکتا، مثلاً کھجور کی گٹھلی کہ اس میں کھجور کے درخت بننے کی قوت موجود ہے اور انسان خداوند تعالیٰ کی مدد سے اس کو کھجور کا درخت بنا سکتا ہے اور اس کو بگاڑ بھی سکتا ہے، انسانی اخلاق اسی قسم میں داخل ہے، انسان کسی اخلاقی قوت کو فطرت تو نہیں بنا سکتا، لیکن اس میں نرمی اور لچک پیدا کر سکتا ہے، اسی بنا پر خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰھَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰھَا (شمس۔ ۱)

یقیناً وہ مراد کو پہنچا جس نے اسکو پاک کر لیا اور وہ نامراد ہوا جس نے اس کو دبا دیا،

اگر اخلاق میں تغیر و اصلاح کی صلاحیت نہ ہوتی تو وعظ و پند، وعد و وعید اور امر و نہی سے کوئی فائدہ نہ حاصل ہوتا اور عقل اس کو جائز نہ رکھتی کہ آدمی سے یہ کہا جاتا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ اور اس کام کو کیوں چھوڑا؟ انسان تو انسان بعض جانوروں میں بھی اس کا امکان ہے، ایک وحشی جانور انسان کی عادت سیکھ سکتا ہے اور سرکش جانور فرمانبردار ہو جاتا ہے، البتہ فطرۃً انسانوں کی حالت مختلف ہوتی ہے، بعض لوگوں کی فطرت ایسی ہوتی ہے کہ وہ آسانی کے ساتھ تغیر و اصلاح کو قبول کر لیتے ہیں، بعض لوگوں کی فطرت دیر میں اصلاح پذیر ہوتی ہے اور بعض لوگ متوسط درجہ کے ہوتے ہیں، لیکن ہر شخص کچھ نہ کچھ اثر گو وہ کتنا ہی کم ہو ضرور قبول کرتا ہے، اس لیے میرا خیال ہے کہ جو لوگ تغیر خلق کے منکر ہیں انھوں نے یہ لحاظ کیا ہے کہ

نفس قوت میں تغیر نہیں ہو سکتا اور یہ صحیح ہے، کیونکہ کھجور کی گٹھلی سے کوئی شخص سیب کا درخت نہیں پیدا کر سکتا اور جو لوگ تغیر خلق کو جائز رکھتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ قوت میں جو کچھ ہے اس کو وجود میں لایا جا سکتا ہے یا اس کو خراب کیا جا سکتا ہے، مثلاً اگر کھجور کی گٹھلی کی خبر گیری کی جائے تو وہ کھجور کا درخت ہو سکتی ہے لیکن اگر اس کو بیکار چھوڑ دیا جائے تو وہ سڑ جائیگی اور یہ بھی صحیح ہے اس لیے دونوں کا اختلاف دونوں کے نقطۂ نظر کے اختلاف کا نتیجہ ہے(۱)۔

اس زمانے میں توارثِ اخلاق کا نظریہ نہایت اہم خیال کیا جاتا ہے اور راغب اصفہانی نے بھی اس کی تائید کی ہے اور اسی بنا پر خاندانی شرف کو بھی انسان کی ایک فضیلت قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں "بعض لوگ آبائی نسب کو فضیلت نہیں سمجھتے اور کہا جاتا ہے کہ آدمی اپنی ذات سے آدمی ہوتا ہے اور ان لوگوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ "لوگ اپنے اچھے کاموں کے بیٹے ہیں"۔ "ہر آدمی کی قدر و قیمت اس کے اچھے کام سے ہوتی ہے"، اور ایک حکیم کے قول سے کہ "شرف بلند ہمتوں سے حاصل ہوتا ہے، سڑی گلی ہڈیوں سے نہیں حاصل ہوتا، لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں، کیونکہ چچا اور ماموں کے شرف سے انسان کے شرف کا تخیل پیدا ہوتا ہے، کیونکہ شاخ اگرچہ کبھی کبھی خراب ہو جاتی ہے، لیکن یہ معلوم ہے کہ اس کی جڑ اس میں فضائل و رذائل پیدا کرتی ہے، کیونکہ کھجور کے درخت سے نہ اندرائین پیدا ہوتی نہ اندرائین سے کھجور کا درخت پیدا ہوتا، اسی لیے شاعر کہتا ہے ~ ومابك من خيراتوه فانما توارثه اباء بائهم قبل۔ ان لوگوں نے جو بھلائیاں کیں وہ ان کے آباء واجداد میں پہلے ہی سے موروثی تھیں۔

اس کی وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ اخلاق امزجہ کے نتائج ہوتے ہیں اور رنگ اور صورت کی طرح باپ کے مزاج کا اثر لڑکے تک پہنچتا ہے، اسی بنا پر رسول

(۱) الذریعہ ص ۳۰۔۳۱

اللہؐ نے ارشاد فرمایا ہے :۔

تتحیر والنطفکم الاکفاء وَایاکم خضراء الدمن — اپنے نطفوں کے لیے اپنے ہمسروں کا انتخاب کرو، گھورے کی سبزی سے بچو،

لوگوں نے دریافت کیا کہ گھورے کی سبزی سے کیا مراد ہے؟ تو فرمایا "حسین عورت جو بری جگہ پیدا ہوئی ہو"، لیکن امیر المومنین علیؑ نے جو یہ فرمایا کہ "لوگ اپنے اچھے کاموں کے بیٹے ہیں"، اس کے ذریعہ سے انھوں نے انسان کو بلند اخلاق ترغیب دی ہے اور باپ دادا کے فضائل پر قناعت کرنے سے روکا ہے، کیونکہ جب تک ان کے ساتھ خود انسان اپنی ذاتی فضیلت کو شامل نہ کرے، وہ بہت کم مفید ہوں گے اور جلد فنا ہو جائینگے (۱)۔

ایک فلسفیانہ مسئلہ یہ ہے کہ انسان کی شکل و صورت کو اسکے اخلاق سے کیا تعلق ہے؟ راغب اصفہانی کے نزدیک اگرچہ حسن صورت اور حسن اخلاق میں تلازم نہیں ہے تاہم حسن صورت سے حسن اخلاق کا پتہ چل سکتا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "ہم حسن سے وہ حسن مراد نہیں لیتے جس سے مردوں اور عورتوں کی شہوت کا تعلق ہے، بلکہ اس سے وہ ہیئت مراد لیتے ہیں جس کے دیکھنے سے نگاہ کو تنفر نہ ہو اور وہ فضیلتِ نفس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ نفس کا نور جب چمکتا ہے تو اس کی چمک بدن تک پہنچتی ہے، ہر شخص کی دو حیثیتیں ہیں، ایک جسمانی جس کا تعلق دیکھنے سے اور دوسری نفسانی جس کا تعلق تجربہ و آزمایش سے ہوتا ہے اور اکثر یہ دو حیثیتیں متلازم ہوتی ہیں، اسی لیے اصحابِ فراست حالاتِ نفس کی معرفت کے لیے سب سے پہلے ہیأتِ بدنیہ کو دیکھتے ہیں، بعض حکماء کا قول ہے کہ اچھی صورت میں بہت کم برا نفس ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ " حسین چہرے والوں سے اپنی حاجتیں طلب کرو"، حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ "جب تم لوگ قاصد بھیجنا

(۱) الذریعہ ص ۴۱

چاہو تو ایسے شخص کو تلاش کرو جس کا چہرہ اور نام اچھا ہو"، چہرہ اور آنکھ میں آئینے کی طرح نفس کے آثار معلوم ہوتے ہیں، فضیلتِ نفس پر اچھے چہرے کی دلالت اگرچہ لازمی نہیں ہے، لیکن وہ اکثر اور عام ہوتی ہے، ایک بار مامون نے فوج کا جائزہ لیا تو اس کے پاس سے ایک بدرو شخص گذرا، اس نے اس سے گفتگو کی تو وہ لکنت زدہ نکلا، اس لیے فوج سے اس کا نام خارج کر دیا، کمال جسم کی فضیلت پر خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد سب سے زیادہ واضح بیان ہے،

اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهٗ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (۱) (بقرہ۔ ۳۲)	حق تعالیٰ نے تمہارے مقابلے میں انکو (طالوت) کو منتخب فرمایا ہے اور (دوسرے) علم اور جسامت میں ان کو زیادتی دی ہے،

گذشتہ زمانے میں دنیا کی مختلف قوموں کی جو حالت رہی ہے اور اس کے جو مختلف نتائج ہوئے ہیں، قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ نے جابجا ان کو بیان فرمایا ہے اور راغب اصفہانی نے فلسفیانہ طریقہ پر یہ بتایا ہے کہ مختلف قوموں کے ساتھ خداوند تعالیٰ کا یہ مختلف برتاؤ ان کی اخلاقی صلاحیت کے اختلاف کا نتیجہ ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "لوگ جب باہمی احسان اور عدالت کو بالکل چھوڑ دیتے ہیں اور ان پر نہ تو حقیقی طور پر، نہ مصنوعی طور پر، نہ ریاد شہرت کے لحاظ سے اور نہ ترغیب و ترہیب کسی وجہ سے عمل نہیں کرتے اور بداخلاقی میں سب برابر ہو جاتے ہیں، تو ان میں اخلاقی فضیلت بالکل معدوم ہو جاتی ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تک لوگوں میں باہم اختلاف ہوگا وہ بھلائی کے ساتھ رہینگے اور جب یکساں ہو جائیں گے تو ہلاک ہو جائیں گے، ایسی حالت میں اگر ان کے نفوس میں نیکی کے قبول کرنے کا اثر باقی رہے گا تو خدا اگر چاہے گا تو ایسے شخص کو مبعوث کرے گا جو ان کو زبان سے یا راہ حق پر لانے والی تلوار سے ان کی ہدایت کرے گا، جیسا کہ عرب میں رسول اللہ ﷺ

(۱) الذریعہ ص ۴۳۔ ۴۴

کی بعثت ہوئی کیونکہ شہر حرام، بیت الحرم اور عہد و پیان کی پابندی کی وجہ سے ان میں نیکی کے قبول کرنے کا مادہ موجود تھا، لیکن جب ان میں نیکی کے قبول کرنے کا مادہ کم ہوتا ہے تو خداوند تعالیٰ ان پر ایک ظالمانہ تلوار کھینچ لیتا ہے، جیسا کہ فرماتا ہے،

وَكَذٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظّٰلِمِيْنَ بَعْضًا بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ (انعام ـ ۱۵)

اور اسی طرح بعض کفار کو بعض کے قریب رکھیں گے، ان کے اعمال کے سبب،

اور ان کے ساتھ وہی برتاؤ کرتا ہے جو اس نے بنو اسرائیل کے ساتھ کیا کہ بخت نصر کو ان پر مسلط کر دیا، چنانچہ اس آیت میں اسی کا ذکر ہے،

فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ اُوْلٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ اُولِيْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ (بنواسرائیل ـ ۱)

پھر جب ان دوبار میں سے پہلی بار کی میعاد آوے گی تو ہم تم پر اپنے ایسے بندوں کو مسلط کرینگے جو بڑے جنگجو ہوں گے،

لیکن جب ان میں نیکی کے قبول کرنے کا مادہ بالکل نہیں ہوتا، تو ان پر طوفان یا آگ یا ہوا کا عذاب نازل کر کے خداوند تعالیٰ ان سے ملک کو پاک کر دیتا ہے اور نیک بندوں کو ان سے نجات دیتا ہے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے عاد، ثمود، لوط اور نوح کی قوم کے ساتھ کیا اور اس کی مثال اس زمین کی ہے جو بالکل خارزار ہو، جس میں آگ لگانا اس لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ بالکل پاک وصاف ہو جائے (۱)۔

قدیم اخلاقی کتابوں میں کسب بھی ایک اخلاقی فضیلت شمار کی گئی ہے اور اس حیثیت سے راغب اصفہانی نے تجارت اور پیشہ پر بھی بعض فلسفیانہ باتیں لکھی ہیں اور حدیثوں اور قرآن مجید کی آیتوں سے ان کی فلسفیانہ تائید کی ہے، چنانچہ اکثر پیشوں کے پیدا ہونے کا سبب فقر و احتیاج کے خوف کو بتایا ہے اور لکھا ہے کہ "کہا جاتا ہے کہ دنیا کا نظام بہ نسبت دولت کے احتیاج سے زیادہ قائم ہے، کیونکہ دولت کے ذریعہ سے جو پیشے قائم ہوتے ہیں وہ صرف تین ہیں، سلطنت، تجارت اور کتابت، ان کے

(۱) الذریعہ ص ۵۳

علاوہ بقیہ پیشے فقر و احتیاج کی وجہ سے قائم ہیں، اگر فقراء کو فقر کا خوف نہ ہوتا تو کون جولاہوں کا پیشہ کرتا، کون حجام بنتا، کون چمڑے کی دباغت کرتا، کون بھنگی بنتا اور کون مشرق سے مغرب تک اور جنوب سے شمال تک غلہ اور کپڑا لے آتا، خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں فقر کا یہی فائدہ بتایا ہے،

وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهٖ لَبَغَوْا فِي الْاَرْضِ وَلٰكِنْ يُّنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ (شوریٰ۔ ۲۷)

اور اگر اللہ تعالیٰ اپنے سب بندوں کے لیے روزی فراخ کر دیتا تو وہ دنیا میں شرارت کرنے لگتے لیکن جتنا رزق چاہتا ہے انداز سے اتارتا ہے۔

خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں جس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو شخص اس پر غور کرے گا اس کے دل میں یہ شبہہ نہ پیدا ہوگا کہ جب خداوند تعالیٰ فیاض ہے تو بعض کو کیوں دولتمند بنایا اور اکثر لوگوں کو کیوں محتاج کیا، حالانکہ جس دولتمند کی دولت فنا نہیں ہو سکتی اور جس فیاض کی فیاضی کی کوئی انتہا نہیں ہے، اس کا فرض یہ ہے کہ اپنے عطیہ کو صرف بعض اشخاص کے لیے مخصوص نہ کر دے، کیونکہ فیاض اُس شخص کو کہتے ہیں جو ہر ایک کو اس کی اہلیت کے مطابق اس طور پر دے جو اس کی اور دوسروں کی مصلحت کے لیے مفید ہو اور خدا نے ایسا ہی کیا ہے (۱)۔

دنیا میں اکثر پیشے ادنیٰ درجہ کے ہیں اور جو لوگ ان پیشوں کو اختیار کرتے ہیں وہ اس سے واقف ہوتے ہیں، لیکن بااینہمہ اس پیشے کو چھوڑ کر دوسرا پیشہ نہیں اختیار کر سکتے، جسکی وجہ راغب اصفہانی یہ بیان کرتے ہیں کہ جو لوگ پیشے اختیار کرتے ہیں، انکی طبعیتوں کو ان پیشوں سے ایک مخفی مناسبت ہوتی ہے، پھر جب ایک کے بعد دوسرا اسی پیشے کو اختیار کرتا ہے تو اس پیشے کے کرنے کی وجہ سے اس کا دل کھل جاتا ہے اور اس کی قوتیں اس کی اطاعت کرنے لگتی ہیں، اس لیے اگر اس کو کسی دوسرے پیشے میں لگا دیا جائے تو وہ اس میں اناڑی ثابت ہوگا اور اس کا دل اس میں

(۱) الذریعہ ص ۱۵۹۔ ۱۶۰

نہ لگے گا اور خدا نے اس کو ایسا اس لیے بنایا ہے تاکہ سب کے سب ایک ہی پیشہ نہ اختیار کرلیں اور معاش اور اعانت باہمی کا نظام بالکل درہم برہم نہ ہو جائے، اگر خدا نے ایسا نہ کیا ہوتا تو لوگ تمام پیشوں میں صرف صاف ستھرے پیشے اختیار کرتے لیکن خداوند تعالیٰ نے اپنی حکمت کی وجہ سے ہر ایک کو مختار کی صورت میں مجبور بنایا ہے، ان میں بعض لوگ تو اپنے پیشے کو پسند کرتے ہیں، جیسا کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔

فَتَقَطَّعُوْا اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَالَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ (مومنون۔ ۵۳)

سو ان لوگوں نے اپنے دین میں اپنا الگ الگ طریق کر کے اختلاف پیدا کر لیا، ہر گروہ کے پاس جو دین ہے وہ اسی سے خوش ہے،

اور بعض لوگ ناپسند کرتے ہیں، لیکن باوجود ناپسندیدگی کے اس کو چھوڑ نہیں سکتے، کیونکہ وہ اس کا بدل نہیں پاتے، رسول اللہ ﷺ کا یہ قول اسی پر دلالت کرتا ہے،

کل میسر لما خلق له

ہر شخص آسانی کے ساتھ وہی کر سکتا ہے جسکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے،

اور خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ (بنی اسرائیل۔ ۸۴)

آپ فرما دیجئے کہ ہر شخص اپنے طریقہ پر کام کر رہا ہے،

اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ "لوگ اسی وقت تک بھلائی کے ساتھ زندہ رہیں گے جب تک ان میں اختلاف ہوگا، لیکن جب برابر برابر ہو جائیں گے تو ہلاک ہو جائیں گے، اس بنا پر اس جگہ تباین، تفرق اور اختلاف، اجتماع اور اتفاق کا سبب ہے، جس طرح تحریر و کتابت کی صورت کا اختلاف کہ اگر وہ نہ ہو تو اس کا نظام ہی نہ قائم ہو(۱)۔

(۱) الذریعہ ص ۱۵۸۔۱۵۹

روحانی، دماغی اور عقلی مناسبت کے ساتھ ہر شخص کو اپنے پیشے کے ساتھ جسمانی مناسبت بھی ہوتی ہے، مثلاً خدا نے جن لوگوں کو علم و ادب کی خدمت کے لیے پیدا کیا ہے، ان کے دل صاف، مزاج لطیف، عقلیں علوم کے قابل اور بدن نرم بنائے ہیں اور جن لوگوں کو دنیوی پیشے مثلاً زراعت اور تعمیر کے لیے پیدا کیا ہے، ان کے دل سخت، مزاج غلیظ، عقلیں بھدی اور بدن سخت بنائے ہیں اور جس طرح کان سے دیکھنے کا اور آنکھ سے سننے کا کام نہیں لیا جا سکتا اسی طرح جو شخص دنیوی کاروبار کے لیے پیدا کیا گیا ہے وہ علم و حکمت کے لیے موزوں نہیں ہو سکتا(۱)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ دنیا میں مختلف پیشوں کی جو ترتیب ہے وہ مصنوعی نہیں بلکہ قدرتی ہے۔

(۱) الذریعہ ص ۱۶۰

اشاریہ

حکمائے اسلام

حصہ اول

مرتبہ

کلیم صفات اصلاحی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڈھ

اشاریہ

حکمائے اسلام جلد اول

اشخاص

(پ)

(ت)

(ث)

(ج)

(غ)

مقامات

(پ)

(ت)

(ج)

(چ)

(ح)

(خ)

(د)

کتب

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(ل)

(م)